FONDO PIZZOFALCONE

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio X

IV

Palchetto I

Num.° d' ordine 14-a-21

NAZIONALE

B. Prov.

I

1778

R. BIBLIOTECA

VITT. EM. III

NAPOLI

R. Pon.
I
1778

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE

LA VRAIE RELIGION.

TOME TROISIEME.

[illegible]

607975

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE

LA VRAIE RELIGION,

AVEC

La Réfutation des erreurs qui lui ont été oppoſées dans les différens ſiecles.

Par M. l'Abbé BERGIER, *Chanoine de l'Egliſe de Paris.*

Cùm eſſemus parvuli, ſub elementis hujus mundi eramus ſervientes; at ubi venit plenitudo temporis, miſit Deus Filium ſuum..... ut adoptionem filiorum reciperemus. GALAT. c. 4, ℣. 3.

TOME TROISIEME.

A PARIS,

Chez MOUTARD, Imprimeur-Libraire de la REINE, de MADAME, & de Madame la Comteſſe d'ARTOIS, Hôtel de Cluny, rue des Mathurins.

M. DCC. LXXXVI.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

Digitized by Google

TRAITÉ
HISTORIQUE ET DOGMATIQUE
DE
LA VRAIE RELIGION,
Avec la Réfutation des Erreurs qui lui ont été oppoſées dans les différens ſiecles.

SUITE DE LA PREMIERE PARTIE,

CHAPITRE VI.

De la nature de l'Homme.

LORSQUE Saint Paul, au milieu de l'Aréopage, diſoit aux Epicuriens & aux Stoïciens, qu'il ne faut point chercher Dieu en tâtonnant dans les ſombres lueurs de la philoſophie; qu'il eſt près de nous; qu'il eſt en nous, ou

plutôt que nous vivons, que nous reſpirons, que nous agiſſons en lui; que c'eſt un pere dont nous ſommes les enfans (*a*); l'Apôtre étoit plus philoſophe que ſes Auditeurs; l'Eſprit Saint parloit en lui le langage de la raiſon & de la nature. Il ſuffit de rentrer en nous-mêmes, de conſidérer nos facultés & nos opérations, pour connoître le Créateur. L'homme, image vivante de la Divinité, eſt la preuve la plus palpable de ſon exiſtence. Dieu a mis ſous nos yeux le tableau de ſes perfections dans le vaſte enſemble de l'univers; mais il l'a imprimé en raccourci dans les qualités de notre ame. Le domaine dont elle jouit ſur la portion de matiere qui lui eſt unie, peint en quelque maniere l'action toute puiſſante du moteur de l'univers; la multitude, la variété, la rapidité des idées de notre ame, la fidélité de ſa mémoire, ſes preſſentimens de l'avenir, ſemblent la rapprocher de l'intelligence infinie, qui embraſſe d'un coup-d'œil tous les temps, tous les lieux, toutes les révolutions des créatures; la force qu'elle a de ſe comman-

(*a*) Act. c. 17, ℣. 27.

der à elle-même, de régler ſes volontés, de réprimer les mouvemens tumultueux des paſſions, imite du moins foiblement l'empire abſolu que Dieu exerce ſur tous les êtres; les déſirs impétueux qui l'entraînent vers l'avenir, l'étendue de ſes eſpérances, le ſentiment profond d'immortalité dont elle ne peut ſe dépouiller, ſont les ſignes par leſquels Dieu l'avertit qu'elle doit participer par grace à l'éternité qui appartient à lui ſeul par la néceſſité de ſa nature. Moïſe a raſſemblé tous ces traits dans un ſeul mot, en diſant que *Dieu a fait l'homme à ſon image.*

Cette expreſſion lumineuſe, jointe au ſentiment intérieur, a ſuffi pour apprendre aux Patriarches & à leurs deſcendans, quelle eſt la nature de l'homme, & quels ſont ſes devoirs. Dieu eſt eſprit ſans doute, puiſqu'il a tout créé avec intelligence; il eſt libre, puiſqu'il eſt tout-puiſſant; il eſt immortel, puiſqu'il exiſte de ſoi-même & de toute éternité : l'homme créé à ſon image n'eſt donc, ni un animal purement ſenſitif comme les brutes, ni un agent déterminé invinciblement comme elles par les affections du corps, ni deſtiné

comme elles à périr tout entier. Intelligent, libre, immortel, il doit reſpecter dans lui-même & dans ſes ſemblables l'image de Dieu; de là s'enſuivent tous les devoirs de la religion & de la morale.

Selon les Philoſophes, cette ſentence de nos livres ſaints n'eſt pas vraie; c'eſt nous au contraire qui faiſons Dieu à notre reſſemblance; nous imaginons la nature divine ſur le modele de la nôtre; nous attribuons à Dieu des qualités purement humaines. Quand nous n'aurions pas démontré la fauſſeté de ce reproche, il ſeroit encore déplacé. Cet anthropomorphiſme prétendu eſt auſſi ancien que le monde; il eſt né des leçons mêmes de la révélation, & l'ancienne Philoſophie l'avoit adopté. S'il peut donner lieu à des erreurs chez les peuples groſſiers, elles ſeront toujours moins dangereuſes que l'athéiſme; c'eſt un moindre malheur d'avoir une fauſſe idée de Dieu, que de n'en avoir aucune idée, & de méconnoître la dignité de notre être.

§. II.

Pour faire oublier Dieu, la philoſophie a dégradé l'homme; elle ſoutient que la ſpiritualité, la liberté, l'immortalité de notre ame ſont des chimeres. A ſes yeux, l'homme n'eſt qu'un peu de matiere organiſée, qui vit, qui ſent, qui penſe en vertu de l'organiſation même. Entre l'homme & la brute, il n'y a de différence que du plus au moins; quand l'organiſation ſe détruit, toutes les opérations ceſſent, l'homme & l'animal ne ſont plus, il ne reſte que les débris de la matiere. L'amour-propre nous a perſuadé que nous ſommes des êtres d'une nature ſinguliere & privilégiée; c'eſt à la Philoſophie de faire rentrer l'homme dans la claſſe commune de tous les êtres vivans, de lui apprendre, en dépit du ſentiment intérieur qui l'abuſe, que tout eſt matiere, qu'il n'y a point d'autre ſubſtance dans l'univers: cette vérité eſſentielle eſt la ſource de la ſageſſe, de la vertu, du vrai bonheur (*a*).

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 10 & 11. Le bon Sens, §. 94 & ſuiv.

Cependant, il s'étoit écoulé quatre mille ans depuis la création, avant qu'Epicure & ſes maîtres vinſſent enſeigner au monde cette doctrine précieuſe : après un regne aſſez court chez des nations voluptueuſes & corrompues, il s'eſt paſſé encore plus de quinze cents ans avant qu'elle ſortît de l'oubli. Si le genre humain a ſubſiſté ſi long-temps ſans elle, il pourroit s'en paſſer encore : mais la converſion du monde au matérialiſme, qu'Epicure & ſes diſciples n'ont pas pu opérer, eſt peut-être réſervée aux Philoſophes du dix-huitieme ſiecle ; rivaux de Circé, ils viendront à bout de transformer les hommes en brutes. Avant de ſubir cette métamorphoſe, voyons ſi le poiſon qu'ils nous préparent ſera auſſi puiſſant qu'ils l'imaginent.

Nous traiterons de la ſpiritualité de l'ame dans le premier article de ce Chapitre ; de ſa liberté dans le ſecond ; de ſon immortalité dans le troiſieme : ſur ces trois queſtions, nous aurons de violens aſſauts à ſoutenir ; les incrédules ont fait uſage de toutes leurs reſſources pour obſcurcir la vérité ; mais nos droits nous ſont aſſez chers pour être défendus avec le même courage.

ARTICLE I.

De la ſpiritualité de l'Ame.

§. I.

UNE idée naturelle à l'humanité, & qui nous vient par une eſpece d'inſtinct, eſt la diſtinction de l'eſprit d'avec la matiere ; plus les hommes ſont ignorans & groſſiers, plus ils ſont portés à ſuppoſer des intelligences dans la nature. Aux yeux des peuples ſauvages, tout ce qui ſe meut eſt animé par un eſprit ; tout mouvement eſt ſpontanée, vient d'une ame ou d'un génie logé dans le corps qui ſe remue. Ainſi les nations peu inſtruites ont imaginé que les aſtres, les élémens, les animaux, les plantes, toutes les parties de la nature dans l'eſquelles on voit une eſpece d'action, étoient autant d'êtres habités par des eſprits ſupérieurs à l'homme. C'eſt à ces intelligences multipliées à l'infini, que les peuples polythéiſtes ont adreſſé leur culte ; & ce préjugé a été même adopté par les Philoſophes.

Il ne pouvoit avoir lieu chez les premiers hommes inſtruits par la révélation ; ils avoient appris que Dieu, ſeul créateur de l'univers, en étoit auſſi le ſeul maître & le ſeul moteur ; que tous les êtres particuliers ſont deſtinés à l'uſage de l'homme ; que lui ſeul a une ame ſpirituelle & immortelle ; qu'il eſt ſeul créé à l'image de Dieu. Moïſe rend cette vérité ſenſible, en diſant que Dieu a fait ſortir de la terre les quadrupedes, les reptiles, les plantes, & qu'il a tiré du ſein des eaux les oiſeaux & les poiſſons. Pour la création de l'homme, Dieu y met plus d'appareil : *Faiſons l'homme à notre image & à notre reſſemblance :* Dieu forme un corps de terre, & , par un ſouffle de ſa bouche, il lui donne le mouvement & la vie. Ce ſouffle divin n'eſt donc point de même nature que le corps; un être ſimplement vivant comme les brutes, n'eſt point l'image de Dieu. La Philoſophie ſe ſeroit exprimée différemment ; mais elle n'auroit pas pu inſtruire l'homme d'une maniere plus palpable.

Lorſque le genre humain, tombé dans l'ignorance après la diſperſion, eut oublié la dignité de ſon origine, le

préjugé exerça ſon empire ; la croyance des eſprits, moteurs de la nature, ſe répandit d'un bout de l'univers à l'autre. Les premiers Philoſophes apperçurent aiſément le foible de cette opinion : plus ils étudierent la nature, mieux ils ſentirent que la plupart des phénomenes pouvoient être expliqués par des cauſes mécaniques, ſans recourir à ces génies dont le peuple avoit l'imagination frappée. Mais quelques-uns donnerent dans l'excès oppoſé ; le préjugé populaire avoit multiplié mal-à-propos les eſprits dans la matiere ; ils ſoutinrent qu'il n'y en avoit dans aucun corps ; que la matiere ſeule étoit le principe des opérations mêmes qui paroiſſent le plus oppoſées à ſon inertie. Sans la Religion, qui retiendra la Philoſophie dans un ſage milieu ? Jamais elle n'a ſu le garder.

Si nous admettons une ame dans l'homme, diſent les raiſonneurs, il faut en ſuppoſer une dans les brutes, dont les opérations ſont ſemblables aux nôtres : ſi les brutes ont une ame, pourquoi les plantes en ſeroient-elles privées ? Si les plantes ſont animées, tout corps qui ſe meut ne l'eſt pas moins :

nous voilà retombés au point où ſe trouvoient les peuplades ſtupides qui ne raiſonnoient pas (*a*).

Cet épouvantail des matérialiſtes ne peut effrayer que les enfans. Il y auroit moins d'abſurdité à donner une ame aux pierres, qu'à la refuſer aux hommes; mais nous ne ſommes obligés d'en placer une, que dans les êtres où nous ſommes ſûrs qu'il y a ſentiment & mouvement ſpontanée. Nous ne pouvons ſavoir ſi les animaux ſont doués de l'un & de l'autre, que par l'analogie de leurs opérations avec les nôtres, & cette analogie n'eſt point une démonſtration; l'ignorance dans laquelle nous ſommes ſur le principe des opérations des animaux, n'affoiblit point le ſentiment intérieur que nous avons de nos propres opérations; les inductions fauſſes ou douteuſes que l'on peut tirer d'un fait, ne prouvent point la fauſſeté d'un autre fait qui eſt certain. Si la *conſcience* des opérations de notre ame démontre que la matiere en eſt incapable, concluons ſans héſiter, qu'il y a en nous une ſubſtance ſpirituelle diſ-

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 51, Le bon Sens, §. 95.

tinguée du corps, & tenons-nous-en là. Qu'il y en ait une, ou qu'il n'y en ait point dans d'autres corps, c'eſt une queſtion différente que nous ne ſerons peut-être jamais en état de réſoudre par la raiſon. Bornons-nous à ce que nous connoiſſons, à ce que nous ſentons, à ce qui nous eſt démontré, & n'argumentons jamais ſur notre ignorance. Il ne faut pas dire qu'un principe prouve trop, parce qu'il prouve plus que nous ne pouvons comprendre; dès qu'il eſt évident, il faut nous y fixer, & ne pouſſer les conſéquences que juſqu'au point où nous ſommes en état de les vérifier.

Ce qui conſtitue l'ame, dit un Philoſophe, c'eſt le ſentiment du *ſoi*, dont nous ne pouvons juger que pour nous; il nous eſt donc impoſſible de prouver directement que les bêtes ont une ame, ou de prouver qu'elles n'en ont point; nous n'en pouvons juger qu'obliquement & par analogie, à peu près comme nous pouvons juger des habitans des planetes (*a*).

(*a*) 51. Lettre de Maupertuis, p. 41.

§. II.

Pour n'avoir pas la peine de répondre aux preuves de la ſpiritualité de l'ame, nos adverſaires les paſſent ſous ſilence; il n'eſt cependant aucune vérité qui ſoit plus aiſée à démontrer; la ſubtilité même de leurs objections prouve contre eux.

Premiere preuve. Le ſentiment intérieur : il ſuffit à tout homme raiſonnable. Je ſens ma propre exiſtence, & je me ſens diſtingué de tout être qui n'eſt pas moi : or, je ne ſens ni l'exiſtence, ni la figure, ni la ſtructure, ni le jeu de mon cerveau, ni d'aucune partie intérieure de mon corps; donc chacune de ſes parties & toutes priſes enſemble, ne ſont pas moi. Le plus ignorant des hommes ſe ſent comme moi (*a*).

Je ſens que je ſuis le même individu

(*a*) Ce raiſonnement eſt de S. Auguſtin. l. 10, de Trinit. c. 10. Cependant il eſt dit dans l'Encyclopédie, art. *Immatérialiſme*, que S. Auguſtin raiſonne toujours en parfait Matérialiſte.

qui, depuis ſoixante ans, éprouve des ſenſations, des penſées, des vouloirs, du plaiſir, de la douleur, &c. je ſens donc que je ſuis une *ſubſtance*, puiſque ſous ce nom l'on entend un être qui reçoit ſucceſſivement différentes modifications, & les perd ſans ceſſer d'exiſter, ſans rien perdre de ſon être.

Ce ſentiment du *moi* individuel & permanent, n'eſt point un accident qui me ſurvienne; c'eſt mon eſſence même, l'eſſence de mon ame; il ne peut ceſſer ſans que je ſois anéanti : je ne ſerois plus, ſi je ne me ſentois pas exiſter : il ne reſteroit de moi que l'idée abſtraite d'*être*, ſans attributs & ſans aucune modification quelconque; un tel être n'eſt qu'une chimere. Si j'exiſtois ſans ſentir mon exiſtence, comment pourrois je recevoir ce ſentiment? Dieu même ne pourroit, ſans contradiction, me donner le ſentiment d'*avoir été*, puiſque, ſelon la ſuppoſition, je recevrois le ſentiment d'*être* pour la premiere fois. Un matérialiſte, un ſceptique ne s'entend pas lui-même, quand il dit : *Je ſens en moi je ne ſais quel être, je ne ſais quelle ſubſtance, qui eſt le ſujet de mes modifications.* Il détache par abſ-

traction l'exiſtence d'avec ſa ſubſtance ; il fait de lui-même un être abſtrait ; il prétend ſentir l'exiſtence hors de la ſubſtance qui exiſte. Y a-t-il une abſurdité plus complete (*a*) ?

Donc il eſt démontré que le ſentiment du *moi* individuel & permanent, eſt l'eſſence même de l'ame. Or, ce ſentiment n'eſt point l'eſſence de la matiere ; autrement toute matiere ſe ſentiroit. Il eſt impoſſible qu'elle le reçoive, puiſque ce n'eſt point un accident de l'être qui ſe ſent : donc il eſt évident que l'eſprit & la matiere ſont deux êtres eſſentiellement différens, & que mon ame n'eſt point matiere.

Lorſque les Philoſophes diſent que nous n'avons point d'idée de l'ame, ni d'aucune ſubſtance ; ſi par *idée* ils entendent une *image*, cela eſt vrai ; mais il eſt abſurde que l'eſprit ait une image. S'ils entendent une *idée abſtraite*, cela eſt encore vrai : mais faut-il que l'eſprit faſſe une abſtraction de lui-même, qu'il ſe voye hors de ſoi-même, comme nous nous voyons dans un miroir ? Ces rai-

(*a*) Témoig. du Sens intime, tome III, p. 326.

ſonneurs veulent voir leur ame en dehors & du dehors ; ils diſent qu'un terme auquel ne correſpond aucun objet ſenſible, ne ſignifie rien (*a*). C'eſt le comble de l'abſurdité de ſubſtituer des idées abſtraites au ſentiment intérieur ; ce ſentiment eſt ſupérieur à toute évidence d'idées poſſibles.

Pour connoître à fond deux ſubſtances, il faut les comparer. Nous connoiſſons notre ame par le ſentiment de ſes opérations, & la matiere par ſes qualités ſenſibles ; les opérations de l'ame ſont ſentir, penſer, réfléchir, vouloir, mouvoir le corps : voyons ſi la matiere en eſt capable.

§. III.

Preuve Seconde. La matiere eſt incapable de ſenſation. Il eſt démontré que l'être ſenſitif eſt un être ſimple : or, la matiere n'eſt point un être ſimple ; donc l'être ſenſitif n'eſt point matiere.

Un être privativement affecté de ſenſations bornées à lui, & qui ne ſont ſen-

(*a*) Encyclopédie, *Incompréhenſible*, *Philoſophie de Locke*.

ties que par lui, eſt réellement diſtingué de tout autre être ſenſitif. Un être qui ſe ſent ſoi-même, ne peut ſe ſentir hors de lui-même; il ne peut ſe ſentir dans un autre; il n'y a que lui qui puiſſe ſe ſentir : donc chaque être ſenſitif eſt ſimple, réellement diſtingué de tout autre être ſenſitif.

Vous êtes aſſuré que vous ignorez ce que je ſens, & je ſuis aſſuré auſſi que j'ignore ce que vous ſentez; nous connoiſſons donc, avec certitude, que nous ſentons ſéparément, que votre ſenſation n'eſt pas la mienne, que votre être ſenſitif & le mien ſont réellement & individuellement diſtincts l'un de l'autre.

Nous pouvons, il eſt vrai, nous communiquer nos ſentimens & nos penſées par des paroles & par d'autres ſignes convenus; mais il n'y a aucune liaiſon néceſſaire entre ces ſignes & les ſenſations; l'on peut s'en ſervir également pour mentir & pour dire la vérité. Nous n'y avons recours, que parce que nous ſavons que nos ſenſations ſont incommunicables par elles-mêmes; l'uſage de ces ſignes eſt un aveu continuel de l'incommunicabilité de nos

ſenſations, & de l'individualité de nos ames.

Puiſque l'être ſenſitif eſt néceſſairement ſimple, il s'enſuit qu'on ne peut ſuppoſer un aſſemblage d'êtres qui aient la faculté de ſentir, ſans reconnoître qu'ils l'ont chacun en particulier, & que chacun d'eux doit ſentir à part, que leurs ſenſations ne peuvent par elles-mêmes ſe communiquer de l'un à l'autre. Il s'enſuit qu'un tout, compoſé de parties ſenſitives, ne peut pas former une ame ou un être ſenſitif individuel, parce que chacune de ces parties ſentiroit privativement & ſéparément de l'autre. Il ne pourroit donc y avoir entr'elles aucune réunion ni combinaiſon intime d'idées; l'idée de chacune d'elles ſeroit inconnue aux autres.

Il eſt donc évident qu'une portion de matiere organiſée, compoſée de parties réellement diſtinctes, placées les unes hors des autres, quoique contiguës, ne peut pas former une ame ou un principe ſenſitif. Or, toute matiere eſt compoſée de parties réellement diſtinctes : donc les êtres ſenſitifs invidi-

duels ne peuvent être des ſubſtances matérielles (*a*).

Dans une armée de vingt mille hommes, chaque ſoldat ſent ſon exiſtence individuelle; mais il eſt impoſſible que, de tous ces ſentimens particuliers & incommunicables, il réſulte un ſentiment général par lequel toute l'armée ſe ſente exiſter comme armée, ait la *conſcience* des ſenſations de chaque ſoldat: donc dans un compoſé de matiere quelconque, quand même chaque atome ſentiroit ſa propre exiſtence, il ſeroit impoſſible qu'en vertu de ces ſentimens individuels, le tout ou le compoſé ſe ſentît exiſter, eût la conſcience des ſenſations de chaque atome: donc le ſentiment que j'ai de mon exiſtence individuelle, & des ſenſations qui affectent chacun de mes organes, n'eſt point & ne peut être le réſultat du ſentiment de pluſieurs atomes de matiere. Voilà une démonſtration à laquelle les matérialiſtes n'ont jamais eſſayé de répondre (*b*).

(*a*) Encyclop. art. *Evidence*, n. 41 & ſuiv.

(*b*) Elle eſt indiquée par S. Aug. L. contrà Epiſt. fundam. c. 16, n. 20.

§. IV.

Troiſieme preuve. Je puis, au même inſtant, éprouver pluſieurs ſenſations différentes; je ſens tout à la fois la chaleur du feu, l'odeur & la ſaveur d'un fruit, le plaiſir de la muſique, la beauté d'un tableau ou d'un payſage; je juge laquelle de ces ſenſations m'eſt la plus agréable, je la choiſis & la préfere: il y a donc un *moi* indiviſible qui reçoit au même moment ces différentes affections. Puiſque toute matiere organiſée eſt étendue & diviſible, il eſt impoſſible que le *moi* ſoit matiere. La même particule indiviſible de mon cerveau n'a pu recevoir, au même inſtant, cinq mouvemens divers, encore moins les comparer & en juger. Bayle, après avoir peſé la force de ce raiſonnement, ne craint point de conclure ainſi : On peut dire, ſans hyperbole, que c'eſt une démonſtration auſſi aſſurée que celles de géométrie (*a*).

(*a*) Nouv. de la Répub. des Lettres, Août 1684, art 6, p. 110. Cicéron Tuſcul. quæſt. I, n. 20.

De même, je puis ſentir, au même inſtant, de la douleur dans les différentes parties de mon corps, diſtinguer & comparer ces divers ſentimens ſimultanés, juger quel eſt le plus vif & le plus incommode. Eſt-ce un atome indiviſible de matiere qui eſt mû en quatre ou cinq directions différentes, ou pluſieurs atomes tiraillés chacun de ſon côté? La premiere ſuppoſition eſt impoſſible. Dans la ſeconde, le mouvement ou l'ébranlement de l'atome *A* n'eſt point celui de l'atome *B*; celui-ci ne peut avoir la conſcience du mouvement de ſon voiſin, & la conſcience de ſon propre mouvement; il ne peut donc les comparer ni en juger.

Lorſque je porte ma main à mon viſage, le ſentiment eſt double; mon viſage ſent ma main, & ma main ſent mon viſage; ſi une autre perſonne me touchoit, le ſentiment ſeroit différent. Je diſtingue ſi j'applique ſur mon viſage un ſeul doigt, ou deux, ou pluſieurs, ſi ces doigts ſont courbés ou étendus, ſi l'un appuie plus fort que l'autre, &c. Eſt-ce une molécule de matiere qui ſe ſent elle-même de pluſieurs côtés, ou dans pluſieurs parties différentes, qui a

la conſcience de cinq ou ſix attouchemens divers ?

§. V.

Quatrieme preuve. Bayle fait encore une autre raiſonnement ſur les ſenſations. » Si un corps, dit-il, eſt capable » de douleur quand il eſt placé dans les » nerfs ou dans le cerveau, il en ſera » également capable en quelque en- » droit qu'il ſe trouve ; & ſi un atome » d'air eſt deſtitué de penſée, il ne peut » en être capable en devenant ce qu'on » appelle *eſprits animaux*, & tout ce » qu'on voudra. Comme un être qui » n'a pas de préſence locale ne peut ac- » quérir une préſence locale, de même » un être non penſant ne peut devenir » penſant par une nouvelle ſituation. » Ainſi, il faut nier que les corps pen- » ſent, ou il faut ſoutenir que tous les » corps penſent. Suppoſé qu'un aſſem- » blage d'os & de nerfs ſente & rai- » ſonne, tout aſſemblage de matiere » devra également ſentir & raiſonner. » L'arrangement des organes ſe réduiſant à un mouvement local, ſi les » parties organiſées n'ont pas le don

» de penſer avant d'être organiſées ; » elles ne l'auront pas après l'organi- » ſation, qui n'eſt qu'une nouvelle po- » ſition de ces parties.....

» Si le ſentiment eſt une propriété » de certaine portion de matiere, cette » portion ne peut perdre un ſentiment » ſans en aquérir un autre, comme un » corps ne peut perdre une figure ſans » en acquérir une autre : ſi donc une » portion de matiere ſent dans un corps » vivant, elle ſentira auſſi dans un ca- » davre (*a*) «.

Un Philoſophe moderne a prétendu réfuter Bayle. Il dit, 1°. que ce raiſonnement ne prouve rien contre ceux qui regarderoient l'ame comme une ſubſtance corporelle, mais diſtinguée du corps ; que quand elle en eſt ſéparée, elle ne peut plus ſentir non plus que le corps : 2°. que le ſentiment n'eſt point une propriété de la matiere en général, mais de la matiere organiſée ; que l'organiſation ceſſant, le ſentiment doit ceſſer. Une preuve de cette vérité, c'eſt que nous ne connoiſſons aucun corps organiſé qui ne ſente, & aucune ma-

(*a*) Dict. Crit. *Dicéarque*.

tiere qui, ſans organiſation, ſoit capable de ſentiment : 3°. que les eſprits animaux, à la ſortie des nerfs, ne ſont plus des eſprits animaux, puiſqu'ils changent alors de mouvement & de figure; ils ne ſont plus partie de l'organiſation (*a*).

En comparant cette réponſe avec l'argument de Bayle, on verra que la difficulté reſte toute entiere. Bayle vous a objecté que l'organiſation ne donne à la matiere qu'une nouvelle ſituation, un mouvement local, une figure différente; quelle relation y a-t-il entre ces divers accidens & le ſentiment ou la penſée ? Voilà ce qu'il faut montrer. Appliquez cette réflexion à l'ame prétendue matérielle ſéparée du corps, & aux eſprits animaux ſéparés des nerfs, & dites ce qui en réſultera.

Vous donnez la queſtion pour preuve, en ſoutenant que tout corps organiſé eſt doué de ſentiment. 1°. Cela eſt faux; lorſque l'ame eſt plongée dans une méditation profonde, le ſentiment ceſſe, ſans que l'organiſation ſoit détruite. 2°. Il s'enſuit ſeulement que l'or-

(*a*) De l'Ame & de ſon immortalité, p. 116.

ganiſation eſt une condition néceſſaire pour que l'ame puiſſe ſentir; mais cela ne prouve pas que ce ſoit le corps qui ſente. 3°. Eſt-il démontré qu'une portion de matiere ne peut perdre un ſentiment ſans en acquérir un autre, comme elle ne peut perdre une figure ſans en acquérir un autre? Vous ne répondez rien à cette parité.

D'autres Docteurs diſent que » le » ſentiment ſe fait par le choc des » corps, ou des rayons qui partent de » ces corps; que le mouvement, la » vie, le ſentiment, ſont des accidens » réſultans du choc des corps, ou de » la matiere arrangée de certaine ma- » niere.... C'eſt du degré de flexibilité, » de dureté, ou de molleſſe dans les » organes des êtres, que dépend & que » réſulte le ſentiment (*a*) «.

Verbiage ſublime qui n'explique rien, qui n'eſt pas même entendu par ceux qui le propoſent. Le mouvement n'eſt qu'un changement de lieu & de ſituation; le ſentiment eſt la perception ou la conſcience de ce mouvement; il eſt abſurde de confondre ces deux idées.

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 50 & 52.

Toute

Toute eſpece de choc produit un mouvement; mais il y auroit de la folie à ſoutenir que tout choc produit un ſentiment; que deux atomes de matiere qui ſe choquent ſentent l'un & l'autre le coup qu'ils ſe donnent. Le mouvement eſt diviſible & communicable, le ſentiment eſt indiviſible & incommunicable: lorſqu'un homme s'eſt heurté contre moi, nous ſentons de la douleur tous les deux; mais mon ſentiment n'eſt pas le ſien, ſa douleur n'eſt pas la mienne; le ſentiment eſt double. Si donc le ſentiment étoit un ſimple réſultat du choc de deux atomes de matiere, il ſeroit toujours double: un même ſentiment individuel ne peut exiſter dans deux êtres diſtincts & diviſibles.

La flexibilité, la dureté, la molleſſe, & toutes les autres affections de la matiere, ne ſont que des qualités paſſives; il n'en réſultera jamais une faculté active, telle que le ſentiment, la conſcience, la perception. Recevoir une impulſion ou un choc, c'eſt ſouffrir ou être paſſif; l'appercevoir & en juger, c'eſt agir. Raſſemblez des particules de matiere, donnez leur l'arrangement, la ſituation, la configuration, la tenſion, la flexibi-

lité, des mouvemens & des chocs à votre gré; elles ſouffriront, elles n'agiront ni ne ſentiront pas pour cela.

§. VI.

Cinquieme preuve. La nature de la penſée répugne par elle-même à la nature de la matiere : que l'on ſubtiliſe celle-ci tant que l'on voudra, elle ſera toujours étendue & diviſible, les matérialiſtes en conviennent. La penſée, au contraire, eſt un acte ſimple, indiviſible, inſtantané, que l'on ne peut meſurer ni décompoſer. Qui a jamais oſé dire, *La moitié ou le quart de ma penſée, le premier ou le ſecond inſtant de mon jugement, la lenteur ou la viteſſe de mon raiſonnement, un morceau ou une fraction de doute, de choix, de volonté?* Penſer, juger, douter, raiſonner, vouloir, déſirer, choiſir, ne ſont point des actes ſuſceptibles d'étendue, de durée, ou de parties : ces actes ſimples peuvent-ils naître d'un principe double ou diviſible? un être compoſé ou étendu peut-il en être le ſujet?

Selon un matérialiſte célebre la penſée eſt diviſible. Dans une pêche, dit-il,

j'apperçois la couleur, la rondeur, la molleſſe, la fraîcheur, la peſanteur, l'odeur, la ſaveur; l'idée de pêche eſt compoſée de ces différentes perceptions; elle eſt donc diviſible (*a*).

Fauſſe conſéquence. Une idée qui réſulte de pluſieurs autres idées ſucceſſives, n'en eſt pas pour cela compoſée. Quand j'apperçois d'abord la couleur, c'eſt une idée; quand je remarque la rondeur, c'eſt une autre idée, &c. Lorſqu'à la ſuite de ces idées ſimples, je forme l'idée complexe de pêche, les idées précédentes ne ſont point des parties de celle-ci; de même que la premiere ne fait point partie de la ſeconde, ni la ſeconde, de la troiſieme. Ce ſont autant d'idées abſtraites & diſtinctes. Une idée *complexe* n'a pas plus de parties qu'une idée ſimple; l'objet eſt complexe ou compoſé, & non l'idée; c'eſt par métaphore que l'on attribue à l'idée un terme qui ne convient qu'à ſon objet.

Un principe penſant, ſuſceptible d'idées ſimples, ne ſauroit être lui-même compoſé ni diviſible; une ſeule idée abſ-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 113.

traite & ſimple eſt une démonſtration invincible contre le matérialiſme.

» Quoi! dit un déiſte célebre, je » puis obſerver, connoître les Etres & » leurs rapports; je puis ſentir ce que » c'eſt qu'ordre, beauté, vertu; je puis » contempler l'univers, m'élever à la » main qui le gouverne; je puis aimer » le bien, le faire, & je me compare- » rois aux bêtes? Ame abjecte, c'eſt » ta triſte philoſophie qui te rend ſem- » blable à elles. Ou plutôt tu veux en » vain t'avilir; ton génie dépoſe contre » tes principes; ton cœur bienfaiſant » dément ta doctrine, & l'abus même » de tes facultés prouve leur excel- » lence en dépit de toi (*a*) «.

§. VII.

Sixieme preuve. Ceux qui attribuent à la matiere la faculté de penſer, confondent la penſée avec le mouvement: l'on n'a jamais imaginé que la penſée & le repos fuſſent la même choſe; mais on diſtingue auſſi clairement la penſée d'avec le mouvement, que d'avec le repos.

(*a*) Emile, tome 3, p. 60.

Le mouvement eſt le paſſage du corps d'un point de l'eſpace à un autre point : concevons-nous la penſée par cette définition ? La penſée eſt-elle un mouvement plus ou moins vîte, en ligne droite, en ligne courbe, la rotation d'un atome ſur lui-même, un choc, une ſecouſſe, ou une combinaiſon de mouvemens divers ? Quand on prouveroit que la penſée ne peut naître ſans un mouvement des fibres du cerveau, celui-ci n'eſt ni la cauſe, ni l'inſtrument, ni le ſujet, ni la penſée même ; il n'y a aucun rapport, aucune analogie entre l'un & l'autre. Tant que vous ne ſuppoſerez point un principe penſant, diſtingué de la matiere, capable d'en appercevoir les changemens ou les mouvemens, vous n'aurez ni la penſée, ni rien qui en approche.

Le mouvement eſt diviſible comme la matiere ; il peut ſe meſurer il eſt ſuſceptible de plus & de moins ; nous en calculons les inſtans, les degrés de force & de vîteſſe, il peut être accéléré ou retardé, recevoir telle ou telle direction & en changer : pluſieurs forces diſtinctes peuvent y concourir ; une ſeule force peut l'imprimer à deux corps par la

même action. Le mouvement ſe communique & ſe diviſe ; le corps qui l'imprime en perd à proportion de ce qu'il en donne. Rien de tout cela ne convient à la penſée ; elle n'a ni inſtant ni degrés, elle ne peut être ſoumiſe au calcul ; elle ne ſe communique point ; ma penſée ne peut être celle d'un autre ; elle ne peut paſſer de mon cerveau dans le ſien ; elle eſt individuelle & identifiée avec moi. Deux eſprits ne peuvent concourir à la même penſée ; ils ne peuvent la partager entre eux. Il en eſt de même du ſentiment, du jugement, du raiſonnement, du vouloir, du choix, & de toutes les opérations de l'ame.

Un matérialiſte s'entend-il lui-même lorſqu'il dit que le mouvement n'eſt point matériel, non plus que le ſentiment & la penſée, mais que ce ſont des accidens d'êtres matériels (*a*) ? Un accident diviſible eſt certainement matériel, à moins que la diviſibilité ne ſoit une propriété de l'eſprit.

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 53.

§. VIII.

Septieme preuve. Toutes les propriétés, les attributs, les accidens, les qualités de la matiere ſans exception, ſont diviſibles comme le mouvement, ſont ſuſceptibles de plus & de moins; l'étendue, la ſolidité, la figure, la gravité, l'attraction, la prétendue force d'inertie, & telle autre qualité que l'on voudra, peuvent être diviſées, ſe diviſent en effet; lorſqu'on ſépare les parties de la maſſe, toutes les propriétés de la maſſe ſe retrouvent à un moindre degré dans chacune des parties; il n'eſt ſi petit atome de matiere qui n'en ſoit doué. En eſt-il de même de la penſée? Si le cerveau penſe, il faudra dire que chacune des parties du cerveau penſe auſſi dans un moindre degré, a une penſée moindre que le cerveau entier. Il y aura donc autant de penſées diſtinctes, qu'il y a d'atomes dans le cerveau: de deux atomes penſans, l'un ne peut pas ſavoir ſi ſon voiſin penſe ou ne penſe pas.

Nous ne connoiſſons pas, diſent nos adverſaires, toutes les propriétés de la matiere; il peut y avoir en elle une

qualité inconnue, dont la penſée ſoit le réſultat.

Vain ſubterfuge. Il eſt contre la raiſon de ſuppoſer dans la matiere aucune qualité connue ou inconnue, qui ſoit incompatible avec ſa nature. Selon les matérialiſtes mêmes, la matiere, par ſa nature, eſt étendue & diviſible : il eſt donc impoſſible qu'il y ait en elle aucune qualité inétendue & indiviſible ; il eſt impoſſible qu'aucune qualité diviſible ſoit le fondement, ou la cauſe de la penſée, ait aucune analogie, aucun rapport avec elle. La diviſibilité de la ſubſtance exclut néceſſairement toute qualité, tout accident, toute modification indiviſible. Les poſſibilités, les *peut-être*, auxquels les matérialiſtes ont recours pour éluder un argument qui les écraſe, ſont autant d'abſurdités.

A quoi penſoit donc le fameux Locke, lorſqu'il a dit : Il nous eſt impoſſible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, ſi la toute-puiſſance de Dieu n'a point donné *à quelque compoſé de matiere, bien diſpoſée*, la faculté d'appercevoir & de penſer (*a*) ? Ce doute,

(*a*) Eſſai ſur l'Entend. humain, l. IV, c. 3.

recueilli avec tant d'empreſſement par nos Philoſophes (*a*), ne leur ſera pas d'un grand ſecours. Quelque diſpoſition que l'on ſuppoſe dans un compoſé de matiere, il eſt diviſible, puiſqu'il eſt compoſé. Or, il y a contradiction qu'un compoſé diviſible ſoit le principe & le ſujet d'une modification indiviſible, telle qu'une penſée ou une perception. Ce n'eſt point borner la puiſſance divine, d'aſſurer que Dieu ne peut pas faire ce qui eſt contradictoire; douter s'il le peut eſt une abſurdité. Locke, avant de propoſer ſon doute, devoit détruire les démonſtrations que nous venons d'alléguer.

Admettrons-nous qu'un atome ſimple & indiviſible de matiere peut penſer? Nouvelles contradictions à dévorer. Ou cet atome penſe par lui-même, & alors la faculté de penſer lui eſt eſſentielle; il eſt par lui-même indeſtructible & immortel: à moins que Dieu l'anéantiſſe, il penſera pendant toute l'éternité; nous retrouverons dans cet atome prétendu,

(*a*) Elémens de la Philoſ. de Newton, 1e. part. c. 7. Lettres Philoſ. 13e. Lettre, p. 109. 14e. Lettre ſur le Traité de la Nature de l'Ame, &c.

l'*eſprit* dont les matérialiſtes ont peur. Si la penſée lui eſt accidentelle, il la reçoit donc d'un autre comme il en reçoit le mouvement; il y aura communication de penſées comme de mouvement: mais la penſée eſt incommunicable; un atome penſant ne peut tranſmettre ſa penſée à un autre; un atome non penſant le peut encore moins.

Mais aucun matérialiſte n'attribue la penſée à un atome particulier; tous diſent qu'elle eſt un réſultat de l'organiſation: or, l'organiſation ſuppoſe un compoſé de pluſieurs parties de matiere.

§. IX.

Huitieme preuve. Le pouvoir de réfléchir répugne à la nature de la matiere. Non ſeulement l'homme penſe, mais il réfléchit ſur ſes penſées; ils les compare pour former ſes jugemens; il raiſonne en tirant la conſéquence de deux jugemens comparés. La penſée réfléchie eſt donc eſſentiellement accompagnée de la conſcience ou du ſentiment de la penſée même; c'eſt un acte évidemment ſpontanée. Je ſuis actif & non paſſif quand je juge; je compare & je raiſonne. Or,

la matiere eſt incapable d'un acte ſpontanée ; les matérialiſtes en conviennent. D'ailleurs, un mouvement ne peut ſe replier ſur lui-même, être la conſcience de ſoi-même ; le mouvement direct & le mouvement rétrograde ſont deux mouvemens différens ; la penſée directe & réfléchie eſt une ſeule & unique penſée ſimple & indiviſible : penſer & ſentir que l'on penſe, ne ſont point deux actes différens. Il eſt impoſſible, dit Locke, d'appercevoir ſans ſe ſentir appercevant.

Neuvieme preuve. Outre la faculté de penſer, notre ame a celle de vouloir : le vouloir eſt un acte ſpontanée & libre ; nous le prouverons dans l'article ſuivant. Or, ſelon l'aveu des matérialiſtes mêmes, la matière eſt incapable de ſpontanéité & de liberté : donc notre ame eſt une ſubſtance diſtinguée de la matiere.

Dixieme preuve. L'ame eſt douée de la force motrice, propriété incompatible avec l'inertie de la matiere. Celle-ci peut communiquer le mouvement qu'elle a reçu, & non le commencer : ſe mettre en mouvement eſt un acte ſpontanée contraire à la nature d'une ſubſtance paſſive.

Ici nous partons encore du ſentiment intérieur. Je ſens que je remue mon bras; ce mouvement lui eſt imprimé par un corps ou par un eſprit, il n'y a pas de milieu. Un corps ne peut le mouvoir s'il n'a reçu le mouvement d'un autre; celui-ci d'un troiſieme, & ainſi à l'infini : or, ce progrès à l'infini eſt abſurde; nous l'avons démontré ailleurs. Je ſens d'autre part, que c'eſt ici un mouvement commencé, & non acquis ou communiqué : donc il ne vient pas d'un corps, mais d'un eſprit.

Lorſqu'un corps donne le mouvement à un autre, il en perd autant qu'il en communique, loin de pouvoir en augmenter la quantité; c'eſt une loi générale & conſtante, comme par expérience. Je ſens au contraire que la puiſſance qui remue mon bras ne perd rien de ſon activité; que je puis continuer ou finir, augmenter ou diminuer ce mouvement à mon gré : donc le principe de ce mouvement n'eſt pas un corps.

Si un corps meut un autre corps, aucun des deux ne peut changer la direction qu'il a reçue; autre loi générale du mouvement : or, je ſens que je puis changer à volonté la direction du mouve-

ment de mon bras, lui faire décrire une ligne droite ou une ligne courbe, le porter en haut, en bas, à droite, à gauche, dans tous les ſens imaginables : donc ma force motrice n'appartient pas à un corps, mais à un eſprit.

Cette force eſt entiérement différente de toute force ſuppoſée dans les corps. Lorſque deux corps ſont en équilibre, ils y reſtent conſtamment, à moins qu'une cauſe extérieure n'augmente ou ne diminue le poids de l'un des deux. Cet équilibre conſiſte dans un point indiviſible ; le moindre excès de gravité d'un côté le détruit. Au contraire, quand je tiens par ma propre force un corps en équilibre, l'effort que je fais eſt ſuſceptible de plus & de moins ; on pourroit augmenter de quelque choſe le poids que je ſoutiens, & je l'emporterois encore. Je puis employer plus ou moins de force à mon gré, quoique je ne puiſſe paſſer une certaine meſure. En employant toute ma force, je me fatigue, elle diminue ; après une longue réſiſtance, le poids l'emporteroit enfin ſur moi. Rien de tout cela n'a lieu dans l'équilibre des corps : donc le principe de ma force n'eſt pas un corps.

Un matérialiſte, qui poſe pour principe, que l'ame agit & ſe meut ſuivant des loix ſemblables à tous les autres êtres de la nature, avance une fauſſeté palpable (*a*).

Quand un organiſte emploie tout à la fois ſes doigts ſur le clavier, ſes pieds ſur les pédales, ſes yeux ſur la note, ſa voix pour accompagner, ſa langue pour articuler des mots, ſon oreille pour ſentir ſi tout eſt d'accord; eſt-ce une molécule de matiere qui fait intérieurement la fonction de maître de muſique, qui bat la meſure, qui combine & marie enſemble les ſenſations, les idées, la force motrice, qui fait de ces différentes pieces diſparates un ſeul tout ou un concert? Quelques matérialiſtes ont eſſayé d'expliquer, par le mecaniſme, une ſenſation ſimple; nous verrons s'ils y ont réuſſi: je voudrois que, dans une diſſertation ſavante, ils entrepriſſent d'expliquer, par les loix du mécaniſme, l'opération compliquée d'un organiſte ou d'un joueur de harpe; qu'il nous fiſſent ſentir, au doigt & à l'œil, qu'une portion

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 257.

de cerveau peut faire au même moment tant de fonctions différentes.

» Mon ame, béniſſez le Seigneur, » s'écrie le Roi Prophête, que toutes » les facultés dont il vous a douée louent » ſon ſaint nom (*a*) «! Malheureux l'homme qui méconnoît en lui les dons du Créateur, il eſt puni par ſon ingratitude même.

§. X.

Onzieme preuve. Il y a une différence eſſentielle entre l'homme & les animaux. » L'homme, dit M. de Buffon, eſt d'une » nature très-différente, très-diſtinguée, & ſi ſupérieure à celle des bêtes, qu'il faudroit être auſſi peu éclairé » qu'elles le ſont, pour pouvoir les confondre (*b*) «. On peut voir, dans l'Hiſtoire Naturelle, les preuves ſenſibles qu'il donne de cette vérité : donc les matérialiſtes ſe prévalent très-mal à propos de cette comparaiſon, pour conclure que l'homme n'eſt qu'un peu de matiere organiſée.

(*a*) Pſ. 102, ℣. 2.

(*b*) Hiſt. Nat. *in*-12. tome IV, p. 162 & ſuiv. tome V, p. 280, & ſuiv. tome XII, p. 44, 86.

Selon l'avis d'un Phyſicien moderne, le pouvoir qu'a l'ame de ſe détacher des ſens, dans les ſomnambules, eſt bien plus propre à prouver ſa diſtinction d'avec le corps, que des ſubtilités métaphyſiques (*a*). Mais dans une queſtion ſi importante; il ne faut négliger aucune eſpece de preuves.

On peut en tirer une du ſentiment moral. » Si ſe préférer à tout eſt un pen-
» chant naturel à l'homme, & ſi pour-
» tant le ſentiment de la juſtice eſt inné
» dans le cœur humain; cette contradic-
» tion peut-elle s'expliquer dans une
» ſubſtance matérielle (*b*) « ?

Douzieme preuve. La ſpiritualité de l'ame, auſſi-bien que l'exiſtence de Dieu, eſt une croyance univerſelle, un témoignage conſtant que l'humanité ſe rend à elle-même; c'eſt la foi du genre humain. Qu'elle ſoit venue de la tradition primitive, du ſentiment intérieur, ou de la réflexion ſur nos opérations, cela eſt égal, pourquoi ne

(*a*) De l'Homme, par J. P. Marat, tome I, l. II, p. 225, Note.
(*b*) Emile, tome III, p. 64.

ſeroit-elle pas venue de ces trois ſources? Avant qu'il y eût des Philoſophes, aucun peuple, aucun être raiſonnable ne s'étoit perſuadé que la matiere pût penſer, aucun même n'avoit imaginé qu'elle pût ſe mouvoir. Malgré les ſophiſmes d'Epicure, la ſpiritualité de l'être penſant eſt un dogme auſſi généralement répandu que dans les premiers âges du monde. S'il y a une vérité que la nature & la conſcience dictent à tous les hommes, c'eſt la différence entre l'eſprit & la matiere; aucun peuple qui n'ait des termes divers pour les déſigner; tous entendent, ſous le nom d'*eſprit*, un être qui connoît, qui ſe ſent exiſter, qui a la conſcience du *moi* individuel, qui a le pouvoir d'agir & de mouvoir la matiere.

Il s'eſt trouvé des nations aſſez aveugles pour rendre un culte aux animaux; mais il n'y en eut jamais d'aſſez ſtupides pour croire que l'homme n'eſt qu'un animal. La ſuperſtition des premieres étoit fondée ſur un principe directement contraire au matérialiſte, ſur la ſuppoſition d'un génie logé dans le corps des animaux. Aucune opinion vraie ou fauſſe,

univerſellement répandue, n'eut jamais le matérialiſme pour baſe.

Rien n'eſt plus riſible que de voir des Philoſophes s'évertuer, pour trouver dans l'antiquité le premier peuple qui a cru la ſpiritualité & l'immortalité de l'ame (*a*). Les uns s'arrêtent aux Egyptiens; d'autres aux Thraces ou aux Gaulois; quelques-uns aux Indiens, & font gravement la généalogie de ce dogme. Il auroit été plus court de citer une nation qui eût profeſſé la croyance contraire : juſqu'à préſent l'on n'en a connu aucune. Mais c'eſt juſtement parce que cette opinion eſt générale, que nos raiſonneurs ſe font gloire de lutter contre elle, & jugent qu'il eſt digne d'eux de l'étouffer; ils parviendroient plutôt à dépouiller l'homme de ſa propre nature.

Ces preuves de la ſpiritualité de l'ame ne ſont ni des ſophiſmes, ni de ſimples probabilités, ni des réflexions nouvelles : il eſt étonnant que les matérialiſtes n'aient pas encore pris la peine de les réfuter l'une après l'autre.

(*a*) Traité de la Nat. de l'Ame, &c.

Plaignons-les de leur aveuglement. » L'homme, dit le Pſalmiſte, a mé- » connu ſa propre gloire & la dignité » de ſon Etre ; il s'eſt comparé aux ani- » maux ſtupides & s'eſt rendu ſemblable » à eux (*a*) «.

§. XI.

Il y a eu une diſpute très-vive ſur ce ſujet entre Clarke & Collins ; l'ouvrage de ce dernier a pour titre : *Eſſai ſur la nature & la deſtination de l'ame humaine.* Il eſt dit, dans la préface, que les Théologiens donnerent gain de cauſe à Clarke leur confrere, mais que Collins eut les Philoſophes & la raiſon pour lui. Les Philoſophes & la raiſon ne ſont pas la même choſe ; on les trouve rarement enſemble.

Clarke avoit dit : Pluſieurs parties de matiere réellement diſtinctes & diviſibles, ne peuvent avoir un même ſentiment individuel & indiviſible, ou une même penſée : donc le ſujet ou la ſubſtance qui penſe eſt un être immatériel. Il voit confirmé ainſi ſa pre-

(*a*) Pſ. 48, ℣. 13.

miere propoſition : Toute faculté ou qualité inhérente à un compoſé de matiere, n'eſt que la ſomme ou le réſultat des qualités ou facultés de même eſpece inhérentes à chaque partie. La grandeur d'un corps n'eſt que la ſomme des grandeurs de toutes ſes parties; ſon mouvement n'eſt que la ſomme des mouvemens de toutes ſes parties, ſa figure de même. Si donc la penſée étoit inhérente à un compoſé de matiere, elle feroit néceſſairement la ſomme & le réſultat des penſées des diverſes parties; il y auroit dans le corps total autant de penſées ou de ſentimens intérieurs individuels, que de parties matérielles (*a*).

Collins ſoutient que cet argument ne prouve rien. 1°. Selon lui, un compoſé de matiere peut avoir des qualités ou facultés qui ne ſe trouvent point les mêmes dans chacune des parties. Les parties d'une roſe, étant ſéparées, ne peuvent produire la ſenſation agréable qu'elles nous cauſent étant réunies; les parties de l'œil, raſſemblées & rangées de telle maniere, ont la faculté de contribuer à la viſion, au-lieu qu'étant ſépa-

(*a*) Eſſai de Collins, p. 25.

rées ou dérangées, elles n'ont plus cette faculté. Un inſtrument de muſique peut rendre un ſon agréable, quoique chacune des parties ne le puiſſe pas. Le mouvement total d'une montre ne réſide point de la même maniere dans chacune de ſes parties conſidérée ſéparément. La rondeur d'un globe réſulte de l'union de pluſieurs parties qui ne ſont pas rondes: il en eſt de même de la figure d'un quarré ou d'un triangle. Il ſe peut donc faire que le ſentiment ou la penſée, dans un compoſé de matiere, ſoit toute autre choſe que la ſomme des ſentimens de toutes ſes parties: de ce que le compoſé penſe, il ne s'enſuit pas que chaque partie penſe de même.

2°. Quand il ſeroit vrai que la grandeur, la figure, le mouvement d'un corps, ne ſont autre choſe que le réſultat ou la ſomme des grandeurs, des figures, des mouvemens de ſes parties; on ne doit pas conclure qu'il en eſt de même du ſentiment de la penſée: il ſe peut faire que ces deux propriétés ne ſoient pas de même eſpece que la grandeur, la figure, le mouvement; que ce ſoient des qualités matérielles d'un genre différent, ou, ſi l'ont veut, des qualités inconnues qui ne

reſſemblent point à celles que nous connoiſſons. Pour être ſûr du contraire, il faudroit connoître parfaitement la nature de la penſée, expliquer ce que c'eſt que le ſentiment intérieur, & en quoi il conſiſte; prouver, par l'eſſence même de la penſée, qu'elle ne peut réſider que dans un être indiviſible & non compoſé.

Tels ſont les raiſonnemens de Collins dépouillés de verbiage : nous y répondrons ſans nous aſſujettir à copier Clarke. Nous ſoutenons : 1°. que toutes les comparaiſons alléguées par Collins, confirment pleinement la démonſtration de ſon adverſaire : 2°. que quand il a recours à des qualités inconnues, c'eſt comme s'il avouoit que la penſée eſt d'une eſpece toute différente des qualités de la matiere, telle que nous la connoiſſons : c'eſt préciſément ce que nous prétendons.

§. XII.

Commençons par les comparaiſons. En quoi conſiſte la ſenſation agréable cauſée par une roſe? Dans le mouvement d'une infinité d'atomes odorans, portés à notre organe par les véhicules de l'air; toutes les parties de la roſe contribuent à fournir ces atomes; une ſeule feuille de roſe a de l'odeur. Le mouvement total du-

quel réſulte la ſenſation, n'eſt donc que la ſomme des mouvemens particuliers des atomes fournis par les différentes parties de la roſe.

Il en eſt de même du mécaniſme des parties de l'œil d'où s'enſuit la viſion : toutes contribuent à recevoir, à réfléchir, ou à rompre les faiſceaux de rayons envoyés à la rétine ſur laquelle ſe forme l'image de l'objet ; c'eſt un mouvement compoſé de pluſieurs mouvemens divers, un mouvement auquel concourent également ou inégalement les différentes parties de l'œil.

Toutes les parties de la caiſſe d'un inſtrument concourent encore au mouvement qui forme le ſon : nous en ſommes cainvaincus par le frémiſſement que nous y ſentons avec la main.

Le mouvement total d'une montre eſt certainement compoſé des mouvemens particuliers de chacune des pieces, puiſque c'eſt une chaîne de mouvemens communiqués du reſſort à l'aiguille : celle-ci ne marcheroit point, ſi le mouvement d'une ſeule roue étoit interrompu.

Selon Collins, la rondeur d'un globe réſulte de pluſieurs parties qui ne ſont pas rondes. Clarke lui a démontré que

la rondeur ne peut réſulter que de pluſieurs portions de rondeur, ou de pluſieurs lignes courbes : jamais des lignes droites ne formeront un cercle, & jamais des ſuperficies plates ne formeront un globe.

Donc toutes les comparaiſons de Collins concourent à démontrer la propoſition de Clarke.

Collins lui-même a été forcé d'en convenir, & de ſe rétracter ſur tous les chefs. Il avoit comparé d'abord la penſée au mouvement & à la figure des corps ; il a déſavoué enſuite cette comparaiſon ; il reconnoît que le ſentiment intérieur n'eſt point une qualité telle que la figure & le mouvement, *qui ſont des ſommes des figures & des mouvemens des parties* (*a*). J'étois fort éloigné, dit-il, d'avancer que la penſée fût un mode du mouvement (*b*). Cependant il ſoutient plus bas, que nous ne pouvons pas décider ſi la penſée n'eſt pas un mode très-compoſé du mouvement, un mouvement des eſprits animaux (*c*). Mais il avoue que tous les

(*a*) Eſſai de Collins, p. 166.
(*b*) *Ibid.* p. 206, 213.
(*c*) *Ibid.* p. 217, 224.

modes

modes du mouvement ſont ſucceſſifs ; *qu'ils ont des parties ;* qu'ils peuvent être variés de pluſieurs manieres (*a*). Le ſentiment & la penſée ſont-ils ſucceſſifs, & ont-ils des parties ?

Collins l'avoit prétendu ; il avoit dit que le ſentiment intérieur commence, continue & finit : qu'il eſt donc ſucceſſif & diviſible ; que la penſée eſt ſucceſſive comme toutes les actions de la matiere ; qu'elle eſt diviſée, ſimple ou compoſée ; qu'elle a des parties diſtinctes & aſſignables comme les modes de la matiere (*b*). Mais il a fallu déloger de ce poſte, & avouer quil eſt impoſſible que la même conſcience numérique perſévere pluſieurs momens de ſuite dans un être fini ; que le ſentiment intérieur eſt à chaque inſtant *une nouvelle action* (*c*). Or, pluſieurs actions ſucceſſives ne ſont point des parties d'une même action.

Il n'a pas été plus heureux ſur la comparaiſon entre la penſée & la figure des corps. Il avoit dit, dans ſa ſeconde réponſe, que la rondeur peut réſulter de

(*a*) Eſſai de Collins, p. 216.
(*b*) *Ibid.* p. 112 & 211.
(*c*) *Ibid.* p. 263, 272.

différentes eſpeces de figures (*a*). Dans la troiſieme, il a été forcé de ſe rétracter, & de convenir que la rondeur eſt formée de pluſieurs portions de rondeur (*b*). Il avoit dit que chaque partie du corps animal contribue à la ſenſation, comme chaque partie du corps rond participe à la rondeur (*c*) ; la palinodie a ſuivi de près : Je crois, dit-il, que la penſée differe, ſous pluſieurs rapports, de la rondeur & de *tous les autres modes* figurés des corps (*d*).

Pour éblouir le Lecteur, il avoit fait une diſtinction ſubtile entre les propriétés *numériques* des êtres, & les propriétés *génériques*. Par les premieres, il entend les propriétés du tout : & par les ſecondes, les propriétés des parties. Le tout, dit-il, peut avoir des propriétés qui ne ſe trouvent point dans les parties ; chaque partie n'étant pas le tout, ne peut avoir la même propriété *numérique* que le tout : il avoit voulu le prouver par les comparaiſons dont nous avons parlé. Donc, dit-il, il

(*a*) Eſſai de Collins, p. 161.
(*b*) *Ibid.* p. 199.
(*c*) *Ibid.* p. 128.
(*d*) *Ibid.* p. 205.

ſe peut faire que le ſentiment ou la penſée ſoient les propriétés numériques d'un corps, ſans qu'on puiſſe les retrouver dans chacune de ſes parties (*a*) : mais en abandonnant les comparaiſons, il a fallu auſſi renoncer à la conſéquence.

En effet, *propriété numérique* ne ſignifie rien, ſinon une propriété compoſée : il ſeroit abſurde d'attribuer à un tout compoſé, une propriété ou une action ſimple & indiviſible. Or, une propriété compoſée eſt évidemment la ſomme ou le réſultat des parties de cette même propriété. Il eſt auſſi impoſſible de ſuppoſer dans le tout une propriété qui n'exiſte dans aucune de ſes parties, que d'admettre un tout qui n'ait rien de commun avec ſes parties. Si le corps penſe, il faut que chaque partie poſſede une portion de penſée, comme chaque partie d'un cercle poſſede une portion de rondeur, comme chaque partie d'un inſtrument ſonore contribue à ſon mouvement, &c. Collins partagera-t-il la penſée comme on diviſe une figure ou un mouvement ?

(*a*) Eſſai de Collins, p. 106 & ſuiv.

§. XIII.

Il ne tirera pas plus de ſecours des qualités inconnues qu'il ſuppoſe dans la matiere. 1°. La penſée n'eſt point une qualité inconnue ; il n'eſt point de connoiſſance plus intuitive que le ſentiment intérieur. Demander en quoi il conſiſte, c'eſt exiger une définition plus claire que l'évidence même. Collins pourroit-il dire en quoi conſiſte l'étendue ?

2°. Il eſt abſurde d'admettre dans les corps une qualité inconnue, incompatible avec les qualités connues, avec la diviſibilité qui en eſt inſéparable. Vainement on dira que nous ne connoiſſons point l'eſſence des corps (*a*). Collins a prévenu cette objection, en diſant que la notion *la plus ſûre* que nous ayons de la matiere, eſt de la regarder comme quelque choſe de ſolide (*b*). Il n'eſt point de ſolidité ſans étendue, & il a prouvé lui-même que toute étendue eſt néceſſairement diviſible (*c*) : donc la notion la plus ſûre de la matiere en exclut eſſentielle-

(*a*) Eſſai de Collins, p. 274.
(*b*) *Ibid.* p. 273, 280.
(*c*) *Ibid.* p. 66, 138, 282.

ment toute qualité, toute modification indiviſible, telle que la penſée & le ſentiment.

Tel a été le triomphe de Collins ſur les argumens de Clarke : forcé de ſe rétracter, & de renoncer aux comparaiſons derriere leſquelles il s'étoit retranché, lorſqu'il s'eſt ſenti preſſé par un raiſonnement auquel il ne pouvoit échapper, il s'eſt borné à dire : *Je ne dois pas y répondre ; un tel raiſonnement ſe réfute de lui-même : je ne veux pas ôter à M. Clarke la ſatisfaction qu'il lui procure* (*a*) ; cependant, ſelon nos adverſaires, il a eu les Philoſophes & la raiſon pour lui. Voyons par leurs objections, s'ils ont encore la raiſon pour eux.

§. XIV.

Premiere Objection. Sous le nom d'eſprit, d'ame, d'être immatériel, nous admettons une ſubſtance inconnue, incompréhenſible, que l'on ne peut pas définir ; nous ne la déſignons que par des attributs négatifs, en diſant que c'eſt une ſubſtance non étendue, indiviſible,

(*a*) Eſſai de Collins, p. 204.

insensible, sans figure, sans mouvement, &c. Nous n'en avons donc aucune idée positive; quand nous en parlons, nous n'attachons aucun sens aux termes dont nous nous servons: nous n'avons point d'idée véritable que des choses corporelles (*a*).

Réponse. Tout cela est faux. 1°. L'esprit nous est mieux connu que la matiere; c'est l'être ou la substance qui se sent exister; telle est son essence & sa définition. Il est absurde de dire qu'une substance qui se sent, qui a la conscience de toutes ses modifications, est inconnue à elle-même. 2°. Les Idéalistes & les Sceptiques font contre l'existence de la matiere le même argument. Nous ne connoissons, disent-ils, que les qualités de la matiere, & non sa substance; ces qualités ne sont que des affections qui sont en nous, & qui ne prouvent rien de réel hors de nous: quelques-unes renferment contradiction, comme la divisibilité à l'infini & le mouvement: donc la matiere n'existe point.

(*a*) Syst. de la Nat. tome I, c. 7, p. 90. Dial. sur l'Ame, p. 54. De la Nature, 5e. part. c. 31. Le bon Sens, §. 21, 22. Quest. sur l'Encyclopédie, art. *Ame*, sect. 1.

Nous n'imaginons une ſubſtance dans la matiere, que par analogie avec le *moi* permanent & individuel dont nous avons la conſcience : les Matérialiſtes conviennent que l'eſſence des êtres nous eſt inconnue (*a*). Si des opérations de nature différente, des qualités qui s'excluent l'une l'autre, des attributs contradictoires, ne ſont pas une raiſon ſuffiſante de diſtinguer deux ſubſtances, il faut renoncer à la philoſophie & à la raiſon.

Quels que ſoient les termes par leſquels nous exprimons les qualités de l'eſprit, nous en avons une idée poſitive; penſer, juger, raiſonner, vouloir, choiſir, &c. ſont des opérations réelles & poſitives; le ſentiment que nous en avons eſt poſitif. Nous n'employons les termes négatifs que pour exclure de l'eſprit les propriétés de la matiere. L'imperfection du langage ne prouve rien contre la clarté, ni contre la certitude de nos connoiſſances.

Un Matérialiſte convient, auſſi-bien que M. de Buffon (*b*), que le mot de

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, p. 88. Encyclopédie, art. *Immatérialiſme.*

(*b*) Hiſt. Nat. tome IV, *in*-12, p. 153.

matiere n'exprime point un individu, mais cette choſe, *ſans forme* & ſans nom, qui ſert de baſe aux différentes formes, & qui peut les recevoir toutes ſucceſſivement. Nous ne connoiſſons point, dit-il, la matiere privée de formes, ou la ſubſtance de la matiere. Il en conclut que nous avons tort d'aſſurer qu'elle ne peut pas ſe modifier elle-même (*a*). Mais une ſubſtance ſans forme, & une ſubſtance douée d'une forme active, capable de ſe modifier elle-même, ſont deux contradictoires : une ſubſtance ſans forme eſſentielle, eſt un être ſans attributs, une abſtraction, un néant pur.

§. XV.

Deuxieme Objection. Nous ſuppoſons, mal-à-propos, que tous les peuples ont eu l'idée de la ſubſtance ſpirituelle dans le même ſens que nous. 1°. Les termes qui la déſignent dans toutes les langues, ſont empruntés des objets corporels ; l'*Eſprit* & tous les noms qui répondent à celui-là, ne ſignifient que le ſouffle, l'haleine, la reſpiration. 2°. Les anciens

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 157.

Philoſophes & les Peres de l'Egliſe n'entendoient, par les mots d'*Ame* & d'*Eſprit*, qu'une matiere ſubtile, ignée ou aérienne, plus déliée que les autres corps. Deſcartes eſt le premier qui ait donné l'idée de la parfaite ſpiritualité; la ſignification actuelle de ces termes eſt très-récente & purement métaphorique (*a*).

Réponſe. La multitude de ceux qui ont copié cette objection, ne la rend pas meilleure. 1°. La ſubſtance ſpirituelle, inacceſſible à tous les ſens, ne peut être déſignée que par une métaphore; aucun terme ne peut la peindre; il a donc fallu l'exprimer par un de ſes effets ſenſibles. Or, l'effet qui atteſte le plus communément la préſence de l'ame dans le corps, eſt le ſouffle ou la reſpiration.

Un Matérialiſte zélé convient que

(*a*) Encyclopédie *Ame*, *Immatérialiſme*. Traité de la Nat. de l'Ame, c. 1 & 4. Philoſophie du bon Sens, tome II, p. 274. De la Nature, 4e. part. c. 5. Syſt. de la Nat. tome I, c. 7. Dict. Philoſ. *Ame*, &c. Queſt. ſur l'Encyclop. *Ame*, *Idée*. La Métrie, Abrégé des Syſt. n. 8, p. 272. Emile, tome II, p. 315.

dans tous les temps & dans tous les lieux; les hommes, incapables de concevoir la matiere comme principe des opérations & des phénomenes dont ils étoient étonnés, ont eu recours aux eſprits pour les expliquer (*a*) : donc, dans tous les temps & dans tous les lieux, les hommes ont entendu, par l'*eſprit*, une ſubſtance différente de la matiere.

2°. Quelques Philoſophes ont parlé très-clairement. » S'il y a, dit Cicéron, » une cinquieme nature, différente des » quatre élémens, comme le veut Ariſ- » tote (*b*), c'eſt celle des Dieux & des » Eſprits; & nous le penſons comme » lui. On ne peut trouver ici bas l'ori- » gine de l'ame; elle eſt exempte de » mélange & de compoſition; elle n'a

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 1, p. 11.

(*b*) On ſe moque d'Ariſtote, parce qu'il a dit que l'ame eſt une *Entéléchie*. Ce n'eſt pas ſa faute ſi nos Philoſophes ne l'entendent pas. Cicéron dit que ce mot ſignifie une action continuelle & durable : *Quædam quaſi motio continuata & perennis*, Tuſcul. L. 1, p. 118. Ariſtote lui-même dit comme Platon que l'ame eſt la ſubſtance qui ſe meut elle-même, L. 1 *de animâ*, c. 2 & 3, Métaphyſ. L. 12, c. 6.

» rien de commun avec la terre, l'eau,
» l'air & le feu. Ces corps n'ont point
» l'activité de l'eſprit, de la mémoire,
» de la penſée; ils ne peuvent retenir
» le paſſé, prévoir l'avenir, connoître
» le préſent: ce ſont-là des attributs di-
» vins; Dieu ſeul a pu les donner à
» l'homme. L'eſprit eſt donc une force
» & une nature particuliere, diſtinguée
» de tous les êtres ſenſibles. Ce qui ſent,
» ce qui connoît, ce qui veut, ce qui
» vit, eſt divin, eſt venu du Ciel; il eſt
» donc éternel. Nous ne pouvons con-
» cevoir Dieu lui-même, que ſous l'idée
» d'une intelligence (*mens*) ſans mé-
» lange, dégagée de toute matiere cor-
» ruptible, qui connoît tout, qui meut
» tout, & dont l'action eſt éternelle.
» L'ame humaine eſt de même nature &
» de même eſpece. Vous demandez où
» elle eſt, de quelle maniere elle eſt:
» mais ſi je ne comprends pas tout ce
» que je voudrois, m'empêcherez-vous
» encore de dire ce que je conçois? L'eſ-
» prit n'a pas la vue intuitive de ſoi-
» même, il eſt comme l'œil qui voit
» tout & ne ſe voit pas; mais il ſent ſa
» force, ſa pénétration, ſa mémoire,
» ſon activité, ſon action. Voilà ce qu'il

» a de grand, de divin, d'éternel....
» De même que vous ne voyez pas
» Dieu, & que vous le connoiſſez par
» ſes ouvrages; ainſi, ſans voir l'ame,
» vous pouvez vous convaincre de ſon
» énergie divine, par ſa mémoire, par
» ſa pénétration, par la rapidité de ſes
» idées, par l'excellence de ſes facul-
» tés.... Nous devons comprendre, à
» moins d'être Phyſiciens ſtupides, que
» l'eſprit n'eſt ni compoſé, ni mélan-
» gé, ni double, mais ſimple & indi-
» viſible; il ne peut être ſéparé, ni
» coupé, ni décompoſé : donc il ne
» peut périr, ni ceſſer d'être (*a*) «.

Les philoſophes modernes ont-ils des termes plus énergiques, pour déſigner un pur Eſprit?

Cicéron ne s'exprime pas avec moins de force dans ſes Livres de la nature des Dieux (*b*). Cette doctrine lui eſt ſi peu perſonnelle, qu'il l'attribue à Socrate, ſur le témoignage de Xénophon. L'on ſait d'ailleurs que Cicéron, dans tout ce qu'il a dit de l'ame, n'a fait que copier Platon.

(*a*) Tuſcul. l. I, n. 102 & ſuiv.
(*b*) De Nat. Deor. l. II, n. 6 & 7.

3° Quant aux Peres de l'Egliſe, ils ſavoient ſans doute diſtinguer la doctrine de Platon, de Socrate, de Cicéron, d'avec celle d'Epicure. Ils n'ignoroient pas que Jeſus-Chriſt, dans l'Evangile, avoit confondu les Saducéens, qui nioient l'exiſtence des eſprits (*a*). Ils ont conſtamment attribué à l'ame humaine le libre arbitre; une ame matérielle en eſt-elle capable? Ceux qui les accuſent d'avoir cru un Dieu corporel, auſſi-bien que les Juifs (*b*), ont oublié que les Juifs, comme tous les Chrétiens, croyoient la création : or, ce dogme ſappe le Matérialiſme par la racine.

Comme il n'y a point de termes propres pour exprimer la nature, la maniere d'être, ni les opérations des eſprits, les Philoſophes & les Peres en ont ſouvent employé qui ne conviennent en rigueur qu'à la matiere. Les uns ont pris le mot de *corps* dans un ſens ſynonyme à celui de *ſubſtance*; les autres ont appelé la

---

(*a*) Matt. c. 22, ℣. 23. Act. c. 23, ℣. 8.

(*b*) Philoſ. du bon Sens, tome II, p. 274. Syſt. de la Nat. tome I, c. 7, p. 96. Traité ſur la Tolérance, c. 13. Emile, tome II, p. 315. Encyclopédie, art. *Immatérialiſme*.

maniere d'être des eſprits, une *forme*; & leur action un *mouvement*; d'autres ont déſigné la préſence de l'ame dans toutes les parties du corps, par le terme de *diffuſion* ou d'étendue: autant de métaphores ſur leſquelles il eſt ridicule de fonder une calomnie. Pourquoi leur attribuer une erreur incompatible avec les dogmes qu'ils ont profeſſés hautement?

Au troiſieme ſiecle de l'Egliſe, Plotin, diſciple de Platon (*a*); au quatrieme, S. Auguſtin (*b*); au cinquieme, Claudien Mamert (*c*), ont démontré l'immatérialité de l'ame, par les mêmes argumens que Deſcartes (*d*); on ne les a point regardés comme inventeurs de cette doctrine.

§. XVI.

Troiſieme Objection. Il n'eſt pas poſſible de comprendre comment une ame

---

(*a*) Quatrieme Ennéade.
(*b*) *Lib. de quantitate Animæ.*
(*c*) *Lib. de ſtatu Animæ.*
(*d*) Relig. natur. & révélée, tome I, Diſſert. 3.

ſpirituelle eſt renfermée dans un corps, ni comment elle peut être toute entiere dans chaque partie : ou ces mots ne ſignifient rien, ou ils expriment une contradiction. Si l'ame eſt toute entiere dans la tête, elle n'eſt point dans les autres parties, autrement elle ſeroit entiere dans la tête, & n'y ſeroit pas entiere (*a*).

Réponſe. C'eſt la faute des Matérialiſtes, s'ils commencent toujours par concevoir l'ame comme un corps, & par lui attribuer la maniere d'être des corps. L'ame a dans le corps une préſence de vie & d'action, une préſence ſpirituelle, & non corporelle : nous en avons la conſcience ; mais nous ne pouvons en donner une image, un exemple, une comparaiſon dans les choſes corporelles, & il eſt abſurde de l'exiger. Notre ame ſent & agit dans toutes les parties du corps ; elle y eſt donc préſente ; elle ne peut agir où elle n'eſt point : elle y eſt entiere, & non en partie, puiſqu'elle n'a point de parties. Mille argumens forgés contre ce ſentiment intime, ne prouvent rien ; il eſt ſupérieur à toute autre évidence.

(*a*) Le bon Sens, §. 100 & ſuiv. Nouv. lib. de penſer, p. 159, &c.

Les Philoſophes qui ont voulu aſſigner un ſiége particulier à l'ame n'ont pas vu qu'ils la dénaturoient ; les Epicuriens la plaçoient dans la poitrine ; d'autres dans le cœur ; Deſcartes la met dans la glande pinéale ; d'autres dans le corps calleux, ou à l'origine des nerfs : ils ont tous raiſon & tort, elle eſt partout. Un acte de ma volonté remue mon pied auſſi promptement que ma tête ; ſi on me frappe au bout du pied, la ſenſation eſt auſſi inſtantanée que ſi on me frappoit à la tête : j'en conclus que mon ame eſt auſſi préſente à mon pied qu'à ma tête. Quand on ne lui feroit occuper que l'étendue d'un point, cela ſeroit auſſi inconcevable que de la ſuppoſer préſente à tout le corps.

Ce qui eſt incomparable eſt incompréhenſible, dit très-bien M. de Buffon ; l'eſprit étant une nature ſinguliere ne peut reſſembler au corps. Conclure de là qu'elle n'exiſte point, c'eſt déraiſonner, c'eſt prétendre que la matiere exiſte ſeule, parce que toute autre ſubſtance ne reſſembleroit point à la matiere.

Un être non étendu ne peut occuper une étendue, avoir du rapport à l'étendue, correſpondre à différens points de

l'étendue, &c. Folles objections. Si par ces mots vous entendez une relation de corps à corps, vous raisonnez en l'air. L'ame est dans le corps comme il convient à un esprit d'y être; elle y agit & y reçoit l'impression des corps extérieurs; le sentiment intime nous l'atteste: tout ce que l'on ajoute de plus ne peut servir qu'à obscurcir le fait, & ne prouve rien.

§. XVII.

Quatrieme Objection. L'action de l'ame sur le corps est impossible, & l'action des corps extérieurs sur l'ame ne l'est pas moins; une substance ne peut en mouvoir une autre si elle n'est pas en mouvement, si elle ne la touche point: or, il ne peut y avoir ni contact, ni choc entre un esprit & un corps (*a*).

Réponse. Même sophisme. Cela n'est vrai que du mouvement *communiqué* d'un corps à un autre corps; la question est de savoir, s'il n'y a point de mouvement *spontanée* ou commencé. Quand je remue mon bras, je sens que c'est un mouvement commencé ou spontanée, & non

(*a*) Essai de Collins sur l'Ame, p. 214.

un mouvement acquis ou communiqué. Puiſque, de l'aveu de tout le monde, un corps ne peut commencer le mouvement, il faut qu'un eſprit le commence : cela poſé, raiſonnons.

Il doit y avoir de la différence entre le mouvement ſpontanée & le mouvement acquis, entre le mouvement qui vient d'un eſprit, & celui qui eſt communiqué par un corps déjà mû : ſi ce dernier exige de l'étendue, un contact, un choc, il eſt clair que le premier n'en exige point ; il ne demande autre choſe que la préſence, la volonté, l'action de la puiſſance motrice.

Je vois qu'un corps mû communique ſon mouvement à un autre par le choc ; comment & pourquoi cela ſe fait-il ? Je n'en ſais rien. Je ſens que ma volonté remue mes membres, ſans que j'en voye la raiſon ni la relation ; je ſens que l'impreſſion d'un corps ſur mes organes eſt ſuivie d'une idée dans mon eſprit ; cependant je ne vois pas la liaiſon de ces deux faits. L'un des ces trois phénomenes ne doit pas plus m'étonner que l'autre ; je ſuis auſſi ſûr des deux derniers, par le ſentiment intérieur, que je ſuis ſûr du premier par le témoignage de

mes yeux : il eſt donc auſſi abſurde de nier l'un de ces trois faits que l'autre.

Les Matérialiſtes peuvent-ils éviter le myſtere contre lequel ils s'élevent ? Ils ſont forcés de dire qu'un mouvement dans nos organes produit nos idées, & que nos idées produiſent le mouvement de nos membres. Nos idées ſont-elles des corps, ont-elles de l'étendue, un choc, un contact ? Quand ils décident que » ſi » un agent étranger à la matiere la re- » mue, il faut que cet agent ſoit de » même nature qu'elle quant à la ſubſ- tance (*a*) « ; ou ils ne s'entendent pas, ou ils prétendent que nos idées ſont une ſubſtance matérielle.

Ils ſont encore forcés d'avouer que les facultés de notre ame ſont dans le même cas que tous les corps de la nature, dans leſquels les mouvemens les plus ſimples, les phénomenes les plus ordinaires ſont *des myſteres* inexplicables, dont nous ne connoîtrons jamais les premiers principes (*b*). Après cet

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 48.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 118. Parité de la vie & de la mort, art. 52, p. 129. Le bon Sens, §. 105.

humble aveu, n'ont-ils pas bonne grace de nous objecter l'incompréhenſibilité des opérations de notre ame ?

§. XVIII.

Cinquieme Objection. Si l'ame eſt un être ſimple, ſi elle a le pouvoir de mouvoir les corps, elle eſt auſſi puiſſante que Dieu, elle participe à la nature divine. Un eſprit n'a point de bornes, puiſqu'il ne peut être borné par la matiere : il ſeroit donc infini. On ne peut pas admettre deux ſortes d'eſprits, Dieu & l'ame ; les intelligences créées ne peuvent s'éloigner de la parfaite ſpiritualité, qu'en ſe matérialiſant (*a*).

Réponſe. Dieu & l'ame ne ſont point des êtres *ſimples* de même eſpece.

Dieu ne peut recevoir aucune modification accidentelle ; l'ame peut en recevoir : Dieu eſt ſimple, parce qu'il eſt l'Etre néceſſaire & infini ; l'ame eſt ſimple, parce que Dieu l'a créée telle. Dieu peut non-ſeulement mouvoir les corps, mais les créer ; l'ame ne peut mouvoir immédiatement que celui auquel elle

(*a*) Lettre ſur le Traité de la Nat. de l'Ame.

eſt unie, encore faut-il que les organes ne ſoient pas dérangés : il y a loin de là à la puiſſance divine.

Un eſprit ne peut être borné comme les corps par ſon étendue, parce qu'il n'en a point : mais il l'eſt par ſa nature, par le degré de facultés & d'activité que Dieu lui a donné. Il eſt abſurde que des intelligences puiſſent ſe matérialiſer.

§. XIX.

Sixieme Objection. Une preuve démonſtrative de la matérialité de l'ame, c'eſt qu'elle ſubit les divers changemens du corps, & ne peut faire aucune de ſes opérations ſans le ſecours des organes : elle ne penſe point dans un embryon, & très-peu dans les enfans. Une maladie, un coup à la tête, une peur violente, dérangent les organes du cerveau ; alors les opérations de l'ame ſont troublées, la folie ou l'imbécilité s'enſuivent, l'ame ne penſe plus, l'homme n'eſt plus qu'un automate. Elle ne penſe point dans le ſommeil, ni dans une léthargie profonde ; elle s'affoiblit dans les vieillards, ils retombent ſouvent en enfance. Enfin, lorſque l'organiſation

ſe détruit par la mort, l'ame n'exiſte plus, puiſqu'elle n'agit plus; l'homme n'eſt qu'un cadavre qui bientôt ſe diſſout.

Si l'ame étoit une ſubſtance diſtinguée du corps & de différente nature, il ſeroit impoſſible que les accidens de l'un affectaſſent l'autre. L'unique raiſon de diſtinguer les ſubſtances, eſt la différence de leurs qualités, de leurs opérations, de leurs accidens : or, dans l'homme, tous ſont communs, l'ame ne peut être affectée ſans que le corps s'en reſſente, & le corps ne peut recevoir aucune altération qui ne ſoit ſenſible à l'ame; il n'y a donc aucun fondement de les diſtinguer (*a*).

Réponſe. Si pour convertir les Matérialiſtes, il faut leur faire voir & toucher une ame ſubſiſtante, penſante & agiſſante hors du corps, nous renonçons à la gloire de les perſuader; notre pouvoir ne s'étend pas juſques-là.

Nous partons du principe même qu'ils alleguent, de la différence qu'il y a entre les opérations de l'ame & les modifica-

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 85. Syſt. de la Nat. tome. I, c. 13. Le bon Sens, §. 102, 103. Queſt. ſur l'Encyclop. *Folie.*

tions du corps. Nous ſentons en nous des opérations qui répugnent à la nature & aux propriétés de la matiere : donc elles ont pour principe une ſubſtance diſtinguée & différente.

La diſtinction des deux ſubſtances, une fois démontrée, il eſt queſtion de ſavoir ſi Dieu a pu les unir de maniere que les opérations de la ſubſtance active & penſante dépendiſſent de l'arrangement & du jeu des parties de la ſubſtance paſſive. Ce fait eſt encore prouvé par le ſentiment intérieur : quiconque en veut une autre preuve que ſa conſcience perſonnelle, eſt bien sûr de ne jamais être réfuté.

Que prouve cette communication mutuelle des affections entre l'ame & le corps ? Leur union intime ; & c'eſt en cela même qu'elle conſiſte. Objecter contre ce fait les phénomenes qui le prouvent, ou ſe ſervir de l'union de deux ſubſtances pour attaquer leur diſtinction démontrée, c'eſt une excellente méthode pour ne rien finir. L'union ſuffit pour concevoir, du moins juſqu'à un certain point, la dépendance mutuelle ; mais l'identité fauſſement ſuppoſée ne nous fera jamais comprendre les opé-

rations, puiſque celles-ci répugnent à la nature d'une ſubſtance matérielle.

L'ame, dit-on, ne penſe point dans un embryon, pendant le ſommeil, dans une léthargie, &c.; qu'en ſavons-nous? Il n'y a pas plus de raiſon pour l'affirmer que pour le nier. Nous ne conſervons pas la mémoire de ces penſées; mais il y en a bien d'autres que nous oublions ſur le champ. Lorſque l'ame eſt abſorbée dans une méditation profonde, dans une extaſe, le corps ne ſent plus: eſt-il certain qu'il entre encore alors pour quelque choſe dans les penſées de l'ame?

Laiſſons donc de côté ce qui eſt douteux & incertain; bornons-nous à ce que le ſentiment intérieur nous atteſte évidemment, conſtamment, uniformément; il nous atteſte que nous penſons, & la raiſon nous démontre que la penſée ne peut être une modification de la matiere.

§. XX.

Septieme Objection. Nous ne ſavons pas ce que c'eſt qu'un eſprit; nous connoiſſons très-imparfaitement la matiere; nous n'avons point d'idée diſtincte de ce qui n'eſt pas matiere; nous ne ſavons même ce

ce que nous disons quand nous prononçons le mot de *substance*. Il y a donc bien de la témérité à décider que la matiere est essentiellement incapable de penser, que Dieu même ne peut la lui communiquer. Que savons-nous si parmi ses propriétés inconnues il n'y en a pas quelqu'une qui la rende susceptible de la pensée ? S'il est de la nature de l'esprit de penser essentiellement, il pense donc nécessairement, il pense toujours indépendamment de Dieu : mais savons-nous si Dieu n'a pas formé des millions d'êtres qui n'ont ni les propriétés de l'esprit, ni celles de la matiere à nous connues (*a*)?

Réponse. Tout cela est réfuté d'avance. Un esprit est l'être qui se sent exister ; or la matiere est essentiellement incapable de se sentir. Une substance est l'être qui continue d'exister sous différentes modifications successives ; or nous sentons que notre ame existe sous les diverses pensées qui se succedent en elle. Il est vrai que quand nous transportons à la matiere cette

(*a*) Traité sur la Tolér. c. 13, Note *c*. Elément de la Philos. de Newton, 1e. part. c. 7. Dict. Philosop. *Ame*. Quest. sur l'Encyclop. *Ame*, sect. 1. Le bon Sens, §. 104.

notion de *ſubſtance*, nous ne nous entendons plus; c'eſt la faute des Matérialiſtes, & non la nôtre. La matiere eſt un être étendu & diviſible; que ce ſoit-là ſon eſſence, ou deux propriétés qui en ſont inſéparables, cela eſt égal : il s'enſuit toujours que ce qui n'eſt ni étendu ni diviſible, qui ſe ſent *un* & non pluſieurs, n'eſt ni corps ni matiere. Dieu, tout-puiſſant qu'il eſt, ne peut faire ce qui renferme contradiction; il ne peut rendre faux le ſentiment intérieur.

Il n'eſt donc pas néceſſaire de connoître toutes les propriétés de la matiere, pour juger évidemment qu'elle eſt incapable du ſentiment & de la penſée; il ſuffit de connoître en elle une propriété qui en eſt inſéparable, & qui exclut néceſſairement ces deux actes. C'eſt une abſurdité de lui ſuppoſer des propriétés inconnues qui ne pourroient ſubſiſter avec ſa diviſibilité.

Nous ne diſons point que l'eſſence de l'eſprit eſt la penſée actuelle, mais le ſentiment de *ſoi*; qu'il ſe ſent toujours, que ſans cela il ſeroit anéanti; & nous l'avons prouvé.

Entre deux contradictoires, tels qu'étendu & non étendu, diviſible & indivi-

ſible, il n'y a pas de milieu ; donc Dieu n'a pas pu créer des êtres qui n'aient ni les propriétés de l'eſprit, ni celles de la matiere à nous connues.

Cependant le même Philoſophe ſoutient que la matiere a des propriétés qui ne ſont ni étendues ni diviſibles, la gravitation, la force motrice, la végétation, la vie & l'inſtinct des animaux.

Réponſe. Fauſſetés. La gravitation de la matiere eſt étendue dans toute la maſſe d'un corps; lorſque celle-ci eſt diviſée, chaque partie conſerve une portion de gravitation. La force motrice n'appartient point à la matiere, de l'aveu des Matérialiſtes mêmes ; tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe. La végétation n'eſt que du mouvement, elle ſe diviſe; une branche de ſaule, un ſep de vigne replantés continuent de végéter indépendamment du tronc. La vie & l'inſtinct des animaux ne viennent point de la matiere, ils ſont indiviſibles ; ſi un polype peut être diviſé, ce n'eſt point un ſeul animal, mais un compoſé de pluſieurs animaux.

§. XXI.

Huitieme Objection. Entre l'eſprit & la matiere il n'y a aucun rapport, aucune analogie ; l'un ne peut donc faire impreſſion ſur l'autre : ſi l'ame eſt intelligente par elle-même, pourquoi faut-il qu'elle ſoit avertie par des organes de la préſence des objets ? L'intelligence n'eſt point ſuſceptible de plus & de moins, non plus que la vérité ; elle doit donc être la même dans tous les hommes, voir toujours les choſes telles qu'elles ſont, être incapable d'erreur (*a*).

Réponſe. Entre l'eſprit & la matiere il y a le rapport d'une faculté à ſon objet, d'un être actif à un être paſſif ; la matiere peut être mue & connue ; l'eſprit eſt capable de connoître & de mouvoir : ces deux facultés ne peuvent convenir à la matiere.

Lorſque l'eſprit n'eſt point uni à un corps, il n'eſt plus beſoin que la matiere faſſe impreſſion ſur lui ; une puiſſance active n'a pas beſoin d'être mue pour agir. Lorſqu'il eſt uni au corps, cette faculté eſt dépendante des organes : telle

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 159 & ſuiv.

eſt la loi de l'union que Dieu a établie entre eux. Les objets extérieurs font impreſſion, non immédiatement ſur l'eſprit, mais ſur les organes; l'eſprit préſent aux organes apperçoit cette impreſſion, & par elle connoît les objets. Si l'on exige davantage, nous renonçons à la gloire de l'expliquer; Dieu ſeul connoît le *comment* & le pourquoi de l'union qu'il a établie entre l'ame & le corps.

De là même il s'enſuit que l'intelligence ne peut être égale dans tous les hommes, ni incapable d'erreur. L'ame apperçoit l'impreſſion des objets telle qu'elle eſt reçue dans les organes: lorſque ceux-ci ſont imparfaits ou mal diſpoſés, l'impreſſion ſe fait mal; alors la perception des objets extérieurs eſt fautive. L'œil le plus perçant ne voit point diſtinctement au travers d'un brouillard, l'ame la plus intelligente ne voit pas mieux les objets par une image imparfaite.

Mais il eſt faux que l'ame n'apperçoive abſolumeut rien que par l'entremiſe des organes; elle voit ſes propres penſées; elle connoît ſes volontés immédiatement ſans le ſecours des organes corporels.

§. XXII.

On voit que toutes les difficultés des Matérialiſtes ſe bornent à prouver que l'on ne conçoit pas la maniere d'agir d'une ame ſpirituelle : c'eſt donc à eux de nous faire concevoir les opérations d'une ame matérielle ; pluſieurs s'y ſont évertués ; leur théorie eſt curieuſe.

Il s'agit d'abord d'anatomiſer une ſen-
» ſation. Sentir, dit l'un d'entr'eux, c'eſt
» être remué par la préſence d'un objet
» matériel qui agit ſur nos organes, dont
» les mouvemens ou les ébranlemens
» ſe tranſmettent au cerveau.... Le ſen-
» timent n'a lieu, que lorſque le cerveau
» peut diſtinguer les impreſſions faites
» ſur nos organes ; c'eſt la ſecouſſe diſ-
» tincte, ou la modification marquée
» qu'il éprouve, qui conſtitue la conſ-
» cience.... Sentir, c'eſt être remué &
» avoir la conſcience des changemens
» qui s'operent en nous (*a*) «.

Il eſt donc décidé que ſentir eſt quelque choſe de plus qu'un mouvement, une ſecouſſe, un ébranlement dans les

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 103, 108. c. 9, p. 127.

organes & dans les fibres du cerveau. Un ébranlement non apperçu, une ſecouſſe non diſtincte, n'eſt point une ſenſation. A proprement parler, c'eſt la *perception* qui eſt l'acte eſſentiel de la ſenſation. Nous ne ſentons point, lorſqu'il n'y a ni perception ni conſcience, comme il arrive lorſque l'ame eſt fortement occupée d'un objet différent de celui qui cauſe l'ébranlement.

Or, l'ébranlement des fibres du cerveau, & la perception de cet ébranlement, ſont deux choſes très-différentes. Le premier n'eſt qu'un mouvement; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins lent ou rapide; il eſt diviſible comme tout autre mouvement. La perception, au contraire, eſt un acte ſimple, indiviſible, inſtantané, qui n'eſt point ſuſceptible de plus ni de moins; une ſubſtance diviſible ne peut en être le ſujet. Quelle relation y a-t-il d'ailleurs entre un mouvement & une perception? Voilà ce qu'un Matérialiſte doit montrer d'abord.

Lorſque j'ai pluſieurs ſenſations en même temps, ce ſont pluſieurs ébranlemens ſimultanées dans divers organes, tous diſtincts, tous apperçus, puiſque je

les compare. Eſt-ce une portion de matiere qui reçoit au même inſtant tous ces ébranlemens divers, qui les apperçoit, les diſtingue, les compare, en a la conſcience & en juge ? La conſcience a donc des parties comme le cerveau. Les Matérialiſtes qui veulent que nous leur montrions une ame, devroient auſſi nous montrer un tiers, un quart, une moitié de conſcience ou de perception, comme les Anatomiſtes nous font voir une portion de cerveau.

La ſenſation eſt toujours accompagnée d'une idée ; celle-ci, ſelon le Philoſophe qui nous inſtruit, eſt l'*action* de l'organe intérieur qui rapporte les changemens qu'il éprouve à l'objet qui les a produits (*a*). Cette *action* eſt certainement *ſpontanée ;* elle eſt différente de l'ébranlement reçu : la matiere en eſt-elle capable ?

§. XXIII.

Mais admirons en détail les miracles qui s'operent dans un cerveau ſans ame, par la toute-puiſſance des Matérialiſtes.

1°. » Sans qu'aucun objet extérieur

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 109.

» vienne remuer les organes de l'homme, » il ſe ſent lui-même ; il a la conſcience » des changemens qui s'operent en lui ; » ſon cerveau eſt alors modifié, ou bien » il ſe renouvelle des modifications an- » térieures (*a*) «. Ainſi le cerveau, ſubſtance matérielle & diviſible, eſt le principe & le ſujet d'actes & de modifications indiviſibles ; ou le ſentiment eſt partagé entre les molécules du cerveau ; elles ont un ſeul & même ſentiment individuel ; elles ſe ſentent l'une dans l'autre. Elles ſont donc diſtinguées, & ne le ſont pas ; elles ont tout à la fois le ſentiment de l'identité & de la diſtinction. Digérera qui pourra ces contradictions.

2°. Le cerveau a de la mémoire. » La » douleur de la goutte fait naître dans » le cerveau une idée ou une modifica- » tion, qu'il a le pouvoir de ſe repré- » ſenter ou de réitérer en lui-même lorſ- » qu'il n'a plus la goutte. Son cerveau, » par une ſérie de mouvemens, ſe remet » alors dans un état analogue à celui où » il étoit quand il éprouvoit réellement » cette douleur ; il n'en auroit aucune, » s'il ne l'avoit jamais ſentie (*b*)«. Le

(*a*) Syſt. de la Nat. *Ibid.* p. 108.
(*b*) *Ibid.* p. 109.

cerveau peut donc ſuppléer l'action de la cauſe motrice dans l'abſence de cette cauſe ; ce mouvement eſt ſpontanée s'il en fut jamais ; il n'eſt point acquis ni reçu d'ailleurs. Cependant c'eſt un axiome ſacré chez les Matérialiſtes, qu'il n'y a point de mouvement ſpontanée dans la nature ; que tout corps eſt mu par un autre corps qui le frappe (*a*).

3°. Le cerveau eſt doué de réflexion. » Non ſeulement notre organe intérieur » apperçoit les modifications qu'il reçoit » du dehors, mais encore il a le pouvoir » de ſe modifier lui-même, & de con- » ſidérer les changemens ou les mouve- » mens qui ſe paſſent en lui ou ſes pro- » pres opérations ; ce qui lui donne de » nouvelles idées : c'eſt l'exercice de ce » pouvoir, de ſe replier ſur lui-même, » que l'on nomme *réflexion* (*b*) «. Voilà encore le pouvoir actif, le mouvement ſpontanée attribué au cerveau.

4°. Le cerveau juge. » Il jouit de la » faculté d'appercevoir en lui-même, » ou de ſentir les différentes modifica-

(*a*) Syſtème de la Nature, tome I, c. 2 p. 15 : c. 10, p. 164.

(*b*) *Ibid.* c. 8, p. 113 & 114.

» tions ou idées qu'il a reçues, de les » combiner, de les ſéparer, de les éten- » dre & de les reſtreindre, de les com- » parer, de les renouveller, &c. (*a*) «. Il a donc de la *raiſon*. Combiner des idées, en voir la liaiſon, ou la ſépa- ration, prononcer que l'une convient ou ne convient pas à l'autre, c'eſt ju- ger & raiſonner. Mais on s'apperçoit aſſez que ce n'eſt pas l'eſprit qui rai- ſonne chez les Matérialiſtes.

5°. Il a une *volonté*. » Il ſe meut à » ſon tour, réagit ſur lui-même, & met » en jeu les organes qui viennent ſe con- » centrer en lui, ou qui plutôt ne ſont » qu'une extenſion de ſa propre ſubſ- » tance (*b*) «. C'eſt ainſi qu'il remue les membres & fait agir le corps. Comme le pouvoir de réfléchir eſt ſpontanée & libre, s'exerce ſans aucune action de la part des objets extérieurs, rien n'em- pêche d'attribuer encore au cerveau la *liberté*. Les Matérialiſtes ont tort de nous la refuſer, parce que nous n'a- vons point d'ame : nous avons du moins un cerveau, c'eſt aſſez.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8. p. 113, 114.
(*b*) *Ibid.* p. 117.

On croyoit autrefois que ſentir, penſer, ſe reſſouvenir, réfléchir, raiſonner, vouloir, mouvoir le corps, *ſans avoir reçu ce mouvement d'ailleurs*, étoient les fonctions propres de l'eſprit; on ſe trompoit, ce ſont des facultés de la matiere: elle ſe meut, s'organiſe, s'anime, ſe rend vivante & penſante comme il lui plaît; ſi elle peut ſe conſerver éternellement dans cet état, elle eſt Dieu.

Cependant l'Auteur du Syſtême de la Nature a ſenti que ſa théorie n'étoit pas fort ſatisfaiſante. » Si l'on ſe plaint, dit-il, » que ce méchaniſme ne ſuffit pas pour » expliquer le principe des mouvemens » ou des facultés de notre ame; nous » dirons qu'elle eſt dans le même cas que » tous les corps de la nature, dans leſ- » quels les façons d'agir les plus commu- » nes ſont des myſteres inexplicables, » dont jamais nous ne connoîtrons les » premiers principes.... Les difficultés » ſeront-elles levées, en faiſant de l'ame » un *être ſpirituel*, dont nous n'avons » aucune idée (*a*) « ? Ainſi, ſelon lui, on doit rejeter les myſteres, lorſqu'il

(*a*) Syſtême de la Nature, tome I, chap. 8, pag. 117, 118.

s'agit d'un eſprit ; mais on doit les admettre à pleines mains dans la matiere : vingt contradictions plus ou moins ne font pas une affaire.

§. XXIV.

Cet Auteur s'accorde fort mal avec celui du Livre de l'Eſprit : l'un attribue à l'organe intérieur, ou au cerveau, le pouvoir actif ; l'autre réduit toutes les facultés de l'homme à deux *puiſſances paſſives ;* ſavoir, à la faculté de recevoir l'impreſſion des objets extérieurs, & à celle de conſerver cette impreſſion. Selon lui, celle-ci, qui eſt la mémoire, le confond encore avec la premiere ; ſe reſſouvenir n'eſt proprement que ſentir. » Lorſque » je me rappelle, dit-il, l'image d'un » chêne, alors mes organes doivent né» ceſſairement ſe trouver à-peu-près dans » la même ſituation où ils étoient à la » vue de ce chêne, & cette ſituation des » organes doit inconteſtablement pro» duire une ſenſation : il eſt donc évident » que ſe reſſouvenir, c'eſt ſentir ; que la » mémoire n'eſt qu'une ſenſation conti» nuée, mais affoiblie «....

» Toutes les opérations de l'eſprit con-

» ſiſtent à juger : or, juger, c'eſt ſentir. » Quand je juge la grandeur ou la cou- » leur des objets, le jugement porté ſur » les différentes impreſſions qu'ils ont » faites ſur mes ſens, n'eſt proprement » qu'une ſenſation; je puis dire égale- » ment, *je juge* ou *je ſens* qu'une toiſe » ne fait pas ſur moi la même impreſ- » ſion qu'un pied; que le rouge agit ſur » mes yeux différemment du jaune; & » j'en conclus qu'en pareil cas juger n'eſt » jamais que ſentir (*a*) «.

Nous nous bornerons à de courtes obſervations. 1°. Il eſt faux que la ſenſibilité phyſique ſoit ſeulement la capacité de recevoir l'impreſſion des objets extérieurs, c'eſt la faculté d'appercevoir cette impreſſion; toutes les fois que l'impreſſion n'eſt pas apperçue, il n'y a point de ſenſation. Recevoir une impreſſion n'eſt qu'une faculté paſſive; la matiere en eſt capable : appercevoir cette impreſſion eſt une action indiviſible; elle n'appartient qu'à l'eſprit. Rapporter à un objet extérieur l'impreſſion que l'organe a reçue, eſt encore une action, & elle ſe fait toutes les fois que nous avons une ſenſation.

(*a*) De l'Eſprit, tome I, 1e. diſc. c. 1.

Il eſt donc faux que la ſenſibilité phyſique ſoit une *faculté purement paſſive* : dès-lors tout le ſyſtême du Livre de l'Eſprit eſt renverſé.

2°. Il eſt faux que la mémoire ſoit ſimplement une ſenſation continuée & affoiblie. Quand je me rappelle l'idée d'un homme que j'ai vu il y a vingt ans, & auquel je n'ai pas penſé depuis, il eſt abſurde de dire, que l'impreſſion cauſée dans mes organes, par la préſence de cet homme, a continué pendant vingt ans, & n'a fait que s'affoiblir. Suppoſons néanmoins cette abſurdité. Lorſque je ne faiſois point attention à cette impreſſion continuée, elle n'excitoit point en moi l'idée de cet homme; il n'y avoit point de ſenſation : donc c'eſt la perception actuelle & non l'impreſſion qui opere la ſenſation. Quand je me rappelle le ſouvenir ou l'idée de cet homme, je ſens que cette idée eſt différente de la premiere que j'ai eue en le voyant il y a vingt ans : la conſcience ou la perception de cette différence n'eſt-elle encore rien autre choſe qu'une impreſſion paſſive ?

3°. Il eſt faux que toutes nos opérations ſe réduiſent à juger. Raiſonner, douter, vouloir, choiſir, ce n'eſt pas

juger. Il eſt encore faux que juger ſoit *ſentir* dans le ſens de l'Auteur. Quand on dit je ſens, ou j'apperçois que le rouge n'eſt pas le jaune, cela ne ſignifie pas ſeulement, je reçois l'impreſſion du rouge & du jaune, mais je les compare & j'apperçois leur différence. *Comparer*, c'eſt agir. Renouveller en ſoi l'image du rouge & du jaune dans l'abſence de ces objets, remettre l'organe intérieur dans une ſituation analogue à celle qu'a opérée leur préſence, c'eſt faire quelque choſe. Si une puiſſance qui fait tout cela n'eſt pas active, qu'eſt-ce donc qu'une action.

4°. Il eſt faux que tous les maux ne déſignent jamais que des objets & leurs rapports; pluſieurs déſignent nos idées & non leurs objets: nous réfléchiſſons ſur nos idées, nous les comparons; alors nous ne recevons dans nos organes aucune impreſſion des objets extérieurs: donc alors nous agiſſons & ne ſommes plus paſſifs. Les Matérialiſtes, pour établir leur ſyſtême, doivent commencer par retrancher du langage tous les verbes actifs.

L'Auteur du Livre *de l'Eſprit* ſe joue de ſes Lecteurs, en diſant que ſa théorie

s'accorde également bien avec l'hypothese d'une ſubſtance ſpirituelle & d'une ſubſtance matérielle : une ſubſtance ſpirituelle purement paſſive, eſt une abſurdité. Ce prétendu Philoſophe ne raiſonne pas.

§. XXV.

Un autre, après avoir profeſſé hautement la ſpiritualité de l'ame, nous donne, ſous le nom de *phyſique des eſprits*, une théorie de nos opérations purement méchanique ; c'eſt un piege tendu à la ſimplicité des Lecteurs.

Il ſuppoſe, 1°. que les germes humains exiſtent depuis la création, & que l'ame leur eſt unie depuis le premier moment de leur exiſtence. 2°. Qu'avant le développement du genre & la formation des organes, l'ame ne penſe point, n'a pas même le ſentiment de ſon exiſtence. Telle eſt, ſelon lui, une des loix de l'union de l'ame avec le corps. 3°. Une autre loi, c'eſt que le corps agit ſur l'eſprit, au lieu que l'eſprit ne fait que réagir ſur le corps ; l'ame demeureroit donc ſans action, ſi le corps n'agiſſoit le premier ſur elle. Nos vouloirs mêmes ont leur ſource dans le jeu organique de la machine.

4°. L'ame penſe dans le fétus mais elle ne peut en avoir le ſouvenir à cauſe de l'inconſiſtance des organes. 5°. L'Auteur diſtingue dans le cerveau des fibres ſenſitives, des fibres intellectuelles & des fibres volitives; les premieres font ſentir l'ame, la ſeconde la fait penſer, les troiſiemes la font vouloir : les ſecondes & les troiſiemes répondant aux fibres ſenſitives, les idés & les vouloirs ont les ſenſations pour principe générateur. 6°. De même qu'une fibre réagit ſur l'objet qui la met en mouvement, ainſi l'ame réagit ſur la ſenſation : c'eſt ce qui conſtitue l'attention, la réflexion, le repli de l'ame ſur ſon état préſent, ſur ce qu'elle éprouve, ſur ſon ſentiment (*a*). De là, il conclut que l'ame ne pouvant penſer que dépendamment du corps, nous n'avons aucune idée de la penſée pure, de l'intelligence pure, de l'eſprit pur ou ſéparé du corps; ces mots, ſelon lui, n'ont aucun ſens (*b*).

Ainſi, en affectant le langage ordinaire, l'Auteur établit de toutes ſes forces le matérialiſme; mais il n'eſt pas difficile de faire échouer ſon projet.

(*a*) De la Nature, 4e. part.
(*b*) *Ibid.* 5e. part. c. 43 & 44.

1°. En ſuppoſant l'exiſtence des germes depuis la création, il n'a aucune raiſon de décider s'ils ſont ou ne ſont pas animés dès ce moment : doit-on bâtir ſyſtême ſur une ſuppoſition qu'il eſt impoſſible de prouver ?

2°. Comment ſait-il que l'ame ne penſe point dans le germe, & qu'elle penſe dans le fétus ? Nous n'avons pas plus de ſouvenir de l'un de ces deux états que de l'autre : c'eſt que, ſelon lui, l'ame ne peut penſer ſans le jeu des organes. Et comment ſavons-nous qu'elle ne le peut pas ? C'eſt qu'effectivement elle ne penſe point ſans cela. L'Auteur prouve donc l'impoſſibilité par le fait, & le fait par l'impoſſibilité ; il établit ſur ce cercle vicieux une loi chimérique d'union entre l'ame & le corps. Nous avons démontré que l'eſprit ne peut exiſter ſans ſe ſentir, que telle eſt ſon eſſence ; il eſt donc abſurde de ſuppoſer l'ame unie au germe ſans qu'elle ait ce ſentiment.

3°. Pour prouver que l'activité de l'ame conſiſte ſeulement dans une ſimple réaction ſur les fibres, il n'allegue que la même ſuppoſition ; ſavoir, que l'ame n'agit point, ſi le corps ne la met en action. Elle eſt donc purement paſſive ;

ainſi l'exige le ſyſtême de l'Auteur. Mais il eſt démontré que l'eſprit eſt eſſentiellement actif, que ſans cela le mouvement ne pourroit jamais commencer : donc il eſt abſurde d'attribuer l'action à la matiere, & une ſimple réaction à l'eſprit. La matiere, par elle-même, n'eſt capable ni d'action ni de réaction, ſi par *réaction* l'on entend autre choſe que l'inertie.

4°. L'Auteur, en diſſéquant le cerveau, a-t-il vu les fibres ſenſitives, intellectuelles, volitives, dont il aſſigne les différences, dont il décrit les proportions géométriques & harmoniques, le jeu & les opérations ? Quand ce mécaniſme ſeroit réel, concevons-nous qu'il influe ſur une ame ſpirituelle ? Il n'eſt pas beſoin de fibres pour la faire penſer, vouloir & agir, ſi par ſa nature même elle en eſt capable. Tout cet appareil de cordes, de reſſorts, de percuſſions, de chocs, de réactions, &c. n'a aucune analogie avec une perception, une penſée, un vouloir, actes purement ſpirituels & indiviſibles : en voulant les matérialiſer on les rend cent fois plus inconcevables.

C'eſt une dériſion d'affirmer qu'un vouloir eſt libre, & qu'il eſt l'effet du

mouvement des fibres ; un mouvement nécessaire ne produira jamais un acte libre. Si les fibres sont mues librement par l'ame, tout le système est renversé ; c'est l'ame qui agit ; les fibres ne sont qu'obéir à son action.

Or, nous sentons que nous agissons, que nos mouvemens sont spontanées & libres, que nous ne recevons pas toujours l'impression, mais que nous la donnons. L'action d'un corps & la réaction sont deux mouvemens différens, qui supposent deux corps distingués ; au lieu que la pensée directe & réfléchie est un seul & même acte indivisible, qui répugne à la nature du corps.

Partons d'un principe démontré, conforme au sentiment intérieur. L'esprit seul est actif ; s'il ne l'étoit pas, le mouvement ne pourroit commencer ; il faudroit admettre la communication des mouvemens à l'infini. Les opérations de l'esprit, sentir, penser, juger, raisonner, vouloir, mouvoir, sont des *actions* proprement dites, des actes spontanées dont il est le seul principe ; l'action ne peut être attribuée à la matiere que dans un sens abusif. Quand il seroit vrai que l'ame unie au corps ne pense jamais sans

le jeu des organes, il ne s'enſuivroit point que ce jeu ſoit un ſecours néceſſaire pour rendre ſon activité complete. Il eſt abſurde qu'une machine paſſive ſoit le complément d'un être eſſentiellement actif, pour produire les actes immédiats de ſes facultés. Il s'enſuit plutôt que les organes ſont un obſtacle qui empêche l'ame d'exercer toute ſon activité; que cette dépendance dans laquelle l'ame ſe trouve à l'égard du corps, en vertu de l'union, ne ſert qu'à rendre ſes opérations plus bornées & plus imparfaites. Cet obſtacle, une fois levé par la mort, l'ame, loin de rien perdre de ſon être, le récupere tout entier, rentre dans l'exercice plein & libre de ſes facultés, redevient ce qu'elle eſt par ſa nature, eſprit pur, intelligence pure, être créé à l'image de Dieu.

§. XXVI.

Un artifice des Matérialiſtes a été de prétendre que le dogme de la ſpiritualité de l'ame n'étoit fondé que ſur la ſuppoſition des idées innées (*a*). C'eſt une fauſ-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 10.

ſeté. Nous n'avons eu recours au idées innées ni pour prouver ce dogme, ni pour répondre aux objections de nos adverſaires. Nous avons prouvé que le ſentiment de ſa propre exiſtence eſt inné ou eſſentiel à l'eſprit; c'eſt aux Matérialiſtes de démontrer le contraire.

S'ils refuſent à l'homme des idées innées, en récompenſe ils en accordent libéralement aux brutes. Selon eux, les bêtes penſent auſſi-bien que l'homme; & au lieu que l'homme n'auroit point d'idées ſans les ſenſations, les bêtes ſavent *par inſtinct* tout ce qu'il leur importe de ſavoir; elles n'acquierent preſque rien par l'expérience. Une araignée qui vient de naître, & qui fait ſa toile pour la premiere fois, réuſſit auſſi parfaitement qu'à la centieme; ſi elle ſait ce qu'elle fait, elle a ſûrement reçu des idées innées (*a*).

Mais s'il y en a dans les bêtes ou dans l'homme, que devient la philoſophie de Locke? Ou ſi, pour n'être pas obligé d'en admettre, on refuſe toute connoiſſance aux bêtes, que devient encore

(*a*) Hume, 9e. Eſſai ſur l'Entend. hum. à la fin.

cette philoſophie tant vantée ? Après avoir montré qu'il n'y a point d'idées innées dans l'homme, il falloit encore faire voir qu'il n'y en a point dans les brutes, ce n'eſt pas le plus aiſé à exécuter (*a*).

On a beau nous répéter ſans ceſſe : Locke a démontré que nous n'avons ni idées, ni principes innés (*b*). Nous avons cherché vainement cette démonſtration prétendue ; elle ſe borne à dire : Nous concevons que l'homme *peut recevoir* toutes ſes idées par les ſenſations ; donc il les reçoit ainſi. Locke a-t-il auſſi démontré qu'il n'eſt point eſſentiel à l'eſprit de ſe ſentir, ou que ce ſentiment peut appartenir à la matiere ? Nous prouverons ailleurs, que les idées du bien & du mal moral ne peuvent venir des ſenſations (*c*).

On allegue contre les idées innées un fait célebre, dont les Incrédules ont voulu tirer avantage. Un jeune homme de Chartres, qui avoit été ſourd & muet juſqu'à vingt-quatre ans, recouvra ſubi-

(*a*) Diſſert. du P. Gerdil, p. 150, 151.
(*b*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Conſcience.*
(*c*) Chap. VIII., art 3, §. 14.

tement

tement l'uſage de l'ouïe, & apprit à parler en écoutant les autres. Il n'avoit eu pendant ſa ſurdité aucune idée de Dieu, de l'ame, de la bonté, ou de de la malice morale des actions, il ne ſavoit pas bien diſtinctement ce que c'étoit que la mort, & il n'y penſoit jamais (*a*). De là on conclut qu'il n'y a point d'idées innées; que les idées de Dieu, de l'ame, de l'immortalité, de la religion, ne ſont point des idées naturelles, mais un fruit de l'éducation; que le ſentiment moral n'eſt point inné.

Il s'enſuit tout au plus que ce jeune homme avoit peu de mémoire, & encore moins de capacité, pour rendre compte de ces anciennes idées; que ſon témoignage n'eſt pas une forte preuve. Il n'avoit point eu de notion de Dieu, &c. Soit. Probablement il ne ſavoit pas non plus que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits : concluerons-nous que la perception de cette égalité eſt un fruit de l'éducation? S'il ne ſavoit pas ce que c'étoit que la mort, il n'avoit donc

(*a*) Mém. de l'Acad. des Sciences, 1703, p. 18.

jamais vu de corps mort ; s'il ne connoiſſoit ni le bien ni le mal moral, il n'avoit donc jamais éprouvé aucun trait d'injuſtice ni de violence de la part de perſonne. On a vu d'autres ſourds & muets de naiſſance qui avoient toutes ces idées & le prouvoient très-bien.

Tout ce que l'on peut conclure, c'eſt que le jeune homme de Chartres, occupé de ſes nouvelles ſenſations, & s'exprimant encore aſſez mal, ſe trouva fort peu en état de rendre compte des idées qu'il avoit ou n'avoit pas eues pendant ſa ſurdité. Il n'en avoit eu ſans doute que de fort obſcures ſur pluſieurs choſes, & il lui auroit été difficile d'en fixer la juſte valeur. Mais ſoutenir qu'il n'en avoit point eues du tout, c'eſt aſſurer d'un côté qu'il étoit ſtupide, pendant que l'on affirme de l'autre qu'il eut aſſez d'eſprit pour apprendre à parler ſeul.

Si quelqu'un étoit affecté par le parallele que les Matérialiſtes font entre l'homme & les brutes (*a*), nous l'invi-

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 82, 84. Hiſt. des Établiſſ. des Europ. tome VI, p. 73. Le bon Sens, §. 95, 96.

vitons à lire dans M. de Buffon les réflexions qui en démontrent la différence (*a*).

ARTICLE II.

De la liberté de l'Homme.

§. I.

LE libre arbitre, par lequel l'homme est maître de ses actions, peut choisir entre le bien & le mal moral; obéir à l'appétit ou à la raison, est le plus beau de ses privileges, celui par lequel il approche le plus près de la Divinité. Une brute asservie à l'appétit ou au sentiment actuel du besoin, une portion de matiere organisée, toujours entraînée par l'impulsion qui lui est donnée à son insu par une cause étrangere, ne sont point des êtres créés à l'image de Dieu.

Dès que l'homme est capable de réfléchir, il sent sa liberté. Les Philosophes

(*a*) Hist. Nat. *in*-12, tom. IV, p. 164: tome V, p. 280 : tome XII, p. 44, 86.

ont beau nous crier, *Vous n'êtes point libres;* le genre humain répond d'une voix : Vous mentez à vous-mêmes & à la nature; vous prouvez la liberté en la conteſtant. Réſiſter à l'inſtinct général de l'humanité, argumenter en dépit du ſentiment intérieur, c'eſt abuſer de la liberté.

Ils triomphent d'abord de ce qu'on ne peut pas donner du libre arbitre une définition préciſe. Sublime réflexion ! Peut-on donner une définition plus claire que la conſcience intime? On ne peut comparer la liberté qu'à l'inſtinct aveugle qui conduit les brutes, & qui en eſt l'oppoſé. Mais ſans faire l'anatomie d'une faculté ſimple, l'homme s'entend lui-même, quand il dit, *je ſuis libre*; il entend, je me ſens tellement maître de mon choix, qu'aucun motif ne détermine invinciblement mon vouloir : ainſi le conçoivent ceux mêmes qui attaquent la liberté; s'ils parlent ſans équivoque, ce qui leur arrive rarement, ils en ont la même notion que nous.

Il y a une différence à remarquer entre les actes ſpontanées, les actes volontaires, & les actions libres. Ce que l'on fait dans le délire, dans le ſommeil,

ſans réflexion, eſt un acte ſpontanée. Quand un bruit ſoudain me fait tourner la tête par un mouvement indélibéré, le principe de cet acte eſt en moi, le bruit extérieur n'en eſt pas la cauſe phyſique immédiate, le mouvement que je fais vient immédiatement de la puiſſance motrice qui eſt en moi; il eſt ſpontanée, mais il n'eſt pas volontaire.

Un acte volontaire eſt celui qui ſe fait avec attention & avec connoiſſance, en vertu du penchant qui nous y porte. Si ce penchant eſt tellement violent que nous ne ſoyons pas maîtres d'y réſiſter, l'acte, quoique volontaire, n'eſt pas libre; alors la volonté eſt invinciblement déterminée par le penchant ou par le beſoin qui fait vouloir ou déſirer; ainſi, un homme, preſſé par la faim, déſire néceſſairement de manger; un homme effrayé par un péril préſent, fuit néceſſairement. La cauſe de ces actes n'eſt point un motif réfléchi, mais une diſpoſition mécanique des organes qui vient de la nature ou de l'habitude.

Un acte libre eſt celui qui ſe fait avec attention, avec réflexion, par choix, en vertu d'un motif, avec un vrai pouvoir phyſique de réſiſter à ce motif & de faire

le contraire. L'homme, preſſé par la faim, ne dira point : Je ſuis libre de déſirer ou de ne pas déſirer de manger ; il dira : Quoique j'aie un déſir violent de manger, je ſuis encore libre d'y réſiſter, de m'en abſtenir, de différer, parce que le beſoin & le déſir ne ſont pas encore aſſez violens pour m'entraîner invinciblement à manger dans ce moment. S'ils étoient parvenus à un dégré de violence qui ne laiſsât plus le pouvoir de réſiſter, alors la volonté de manger & l'acte qui s'enſuit ne ſeroient plus libres. Dans un ſens, plus la volonté eſt entraînée vers un objet, plus l'acte eſt volontaire, moins il eſt libre ; il l'eſt parfaitement, lorſque nous réſiſtons à une inclination violente par un motif réfléchi. Si dans le diſcours ordinaire on confond ſouvent l'acte volontaire avec l'acte libre, il eſt eſſentiel de les diſtinguer dans une diſcuſſion philoſophique.

Le pouvoir de réſiſter aux motifs qui nous excitent, ou d'y acquiſcer par choix, ſe nomme *liberté d'indifférence*, terme auquel les Fataliſtes ont déclaré la guerre. Si nous étions indifférens, diſent-ils, aux motifs qui nous déterminent, nous agirions ſans motif, au ha-

ſard ; nos actions ſeroient des effets ſans cauſe. Mais doit-on confondre *l'indifférence* avec *l'inſenſibilité ?* Nous ſommes ſenſibles ſans doute à un motif qui nous détermine ; mais il s'agit de ſavoir s'il y a une liaiſon néceſſaire entre tel motif & tel vouloir ; ſi, quand je veux par tel motif, il m'eſt poſſible ou non de vouloir autre choſe malgré le motif, ou de préférer un autre motif à celui par lequel j'agis. Dès que l'on ſuppoſe que j'agis par tel motif, on ne peut plus ſuppoſer que ce motif ne me détermine pas ; ces deux ſuppoſitions ſeroient contradictoires : mais on demande, ſi avant toute ſuppoſition, mon vouloir eſt tellement attaché au motif que le *non-vouloir* ſoit impoſſible. Si l'on ſort de la queſtion ainſi propoſée, l'on ne s'entend plus.

§. II.

Les preuves de la liberté ſont la révélation primitive, le ſentiment intérieur, la perſuaſion de tous les hommes, les conſéquences abſurdes de la fatalité, l'activité eſſentielle à l'eſprit, la nature des motifs qui nous déterminent, la contradiction des principes des Fata-

liſtes. Nous les expoſerons le plus briévement qu'il nous ſera poſſible.

Premiere preuve. Dieu a créé l'homme libre, puiſqu'il lui a donné une loi & l'a puni de ſa déſobéiſſance. Si l'homme n'avoir pas été le maître de l'éviter, ce ſeroit une injuſtice; Dieu en eſt incapable. Le libre arbitre a été affoibli, mais non détruit par le péché d'Adam. Dans le temps que Caïn, rongé de jalouſie, méditoit le meurtre de ſon frere, Dieu l'avertit que s'il fait le bien il en ſera payé par le témoignage de ſa conſcience; que s'il fait le mal, ſon péché s'élevera contre lui, & le punira par des remords (*a*). Tout malfaiteur éprouve encore cette vérité en lui-même. Si l'homme n'étoit pas convaincu de ſa propre liberté, il n'auroit jamais de remords.

Deuxieme preuve. » La notion de la » liberté, dit un Philoſophe moderne, » ne peut être qu'une vérité de conſ- » cience.... Des êtres véritablement » libres n'auroient pas un ſentiment plus

(*a*) Gen. c. 4, ℣. 7.

» vif de leur liberté, que celui que nous » avons; nous devons donc croire que » nous ſommes libres.... Demander ſi » l'homme eſt libre, ce n'eſt pas deman- » der s'il agit ſans motif & ſans cauſe, » ce qui ſeroit impoſſible; mais s'il agit » par choix & ſans contrainte, & ſur » cela il ſuffit d'en appeler au témoignage » univerſel de tous les hommes (*a*) «. Oppoſer à ce ſentiment invincible des notions abſtraites de *cauſe*, des comparaiſons entre l'homme & les brutes, entre l'eſprit & la matiere, c'eſt une abſurdité.

Un autre Philoſophe nous arrête, & proteſte que le ſentiment intérieur lui apprend qu'il n'eſt point libre (*b*): laiſſons-le ſentir à ſa maniere & pour lui ſeul; interrogeons le ſens commun.

§. III.

1°. Nous diſtinguons en nous deux eſpeces de mouvemens; les uns ſont indépendans de notre volonté, tels que

(*a*) Mêlanges de M. d'Alembert, tome IV, c. 7, p. 82.

(*b*) Parad. Métaph. ſur la Lib. p. 5.

le battement du cœur, la circulation du ſang, les convulſions de nos membres, &c. Jamais il ne nous eſt venu dans l'eſprit que ces mouvemens fuſſent libres. Les autres ſont ſoumis à notre volonté, comme l'uſage de nos mains, de nos pieds, &c. quand nous ſommes en ſanté. Il n'eſt perſonne qui ne diſtingue ces mouvemens volontaires, d'avec ceux auxquels la volonté n'a point de part.

2o. Entre les mouvemens ſoumis à notre volonté, nous diſcernons ceux qui ſont indélibérés d'avec ceux qui ſont réfléchis. Au moment que le pied me gliſſe d'un côté, j'étends le bras de l'autre pour faire équilibre, ſans réflexion ſur le motif; ce mouvement eſt néceſſaire & indélibéré. Mais lorſque j'étends le bras pour cueillir un fruit, c'eſt par un motif réfléchi, par un mouvement volontaire & libre. Perſonne ne ſe trompe encore ſur la différence de ces divers mouvemens.

Lorſque les Fataliſtes ſoutiennent que nous ne ſommes pas libres, parce que nous agiſſons par un motif, ils objectent contre le libre arbitre la raiſon même qui le démontre. Une acte fait ſans motif, par une impulſion machinale, eſt

involontaire & indélibéré : donc, lorſque nous agiſſons par un motif, l'acte n'eſt plus le même ; il eſt libre, ſi le motif n'eſt pas invincible.

3°. De même quant aux actes intérieurs de la volonté, nous diſtinguons les déſirs ou les vouloirs libres d'avec ceux qui ne le ſont pas. La faim nous donne envie de manger, la ſoif envie de boire ; ces deux vouloirs ou déſirs ne ſont pas libres, ils ne viennent point d'un motif réfléchi, mais de la diſpoſition machinale de notre corps. Nous pouvons y réſiſter par un motif, tel que la mauvaiſe qualité des alimens, la circonſtance du jeûne ou du lieu dans lequel nous ſommes, &c. Nous pouvons y conſentir par des motifs oppoſés ; alors le vouloir efficace de manger, & l'action qui s'enſuit, ſont libres, parce qu'ils viennent d'un motif réfléchi. Dans le premier cas, le vouloir ou le déſir de manger a pour *cauſe phyſique* la diſpoſition des organes ; dans le ſecond, le vouloir efficace de manger a pour *cauſe moral* le motif qui nous a déterminés. Nos adverſaires ont à prouver que l'effet d'une cauſe morale eſt auſſi néceſſaire que celui d'une cauſe

phyſique ; le ſentiment intérieur nous atteſte le contraire.

4o. Les actes volontaires, libres & réfléchis, ſont les ſeuls ſuſceptibles de moralité, les ſeuls que la conſcience approuve ou nous reproche. Si, en étendant le bras ſans réflexion, ou par un mouvement convulſif, il nous eſt arrivé de frapper quelqu'un, nous en ſommes fachés ; mais ce déplaiſir n'eſt pas un remords : le remords n'a lieu, que quand nous ſentons que nous avons été les maîtres de notre action. Un homme qui puniroit l'inadvertance ou la néceſſité comme un crime, ſeroit injuſte & brutal.

§. IV.

Troiſieme preuve. Chez tous les peuples policés, on met une diſtinction entre le cas fortuit, imprévu, indélibéré, involontaire, & l'action libre. Celle-ci eſt punie avec raiſon lorſqu'elle eſt contraire aux loix ; le cas involontaire eſt graciable, quel que ſoit le mal qui en a réſulté : celui qui l'a commis n'eſt point cenſé coupable, mais infortuné. Dans un compte quelconque, l'erreur involon-

taire de calcul eſt innocente ; ſi elle eſt libre & réfléchie, c'eſt un crime.

De même, une action n'eſt cenſée louable, vertueuſe, digne de récompenſe, que quand elle a été libre & réfléchie. Quand un homme auroit ſauvé ſa patrie du plus grand danger, s'il l'a fait ſans le prévoir & ſans le vouloir, c'eſt un heureux haſard & non un mérite, il n'eſt digne ni d'éloges ni de récompenſe. S'il l'a fait avec une intention contraire & dans le deſſein de nuire, malgré l'effet avantageux qui en a réſulté, ce n'eſt qu'un crime heureux : l'auteur eſt digne de châtiment. Le Livre de l'Eſprit calomnie le genre humain, lorſqu'il dit qu'une action utile eſt toujours cenſée louable, & qu'une action qui porte du dommage à la ſociété eſt toujours réputée criminelle (*a*). Cela eſt abſolument faux. C'eſt l'intention ou le motif qui décide du mérite d'une action, & non l'effet qu'elle produit.

On ne punit point les inſenſés, les enfans, les imbécilles, les ſomnambules, parce qu'il ne jouiſſent point d'une liberté parfaite, mais on les met hors

(*a*) De l'Eſprit, 2e. diſc. c. 2, 5, 11, 13.

d'état de nuire, dès qu'ils deviennent dangereux.

Les loix, les peines, les récompenſes, la louange & le blâme, la reconnoiſſance & le reſſentiment, portent donc ſur l'hypotheſe de la liberté humaine. Si l'homme n'étoit pas libre, rien de tout cela ne ſeroit fondé en raiſon; il n'y auroit plus ni vice, ni vertu, ni bonne ni mauvaiſe action dans l'ordre moral; l'homme conduit comme les brutes par l'appétit ſenſuel, ne ſeroit comptable de ſes actions, ni à Dieu, ni à la ſociété.

§. V.

Quatrieme preuve. Souvent nos adverſaires ſont convenus de ces vérités. » Il » eſt évident, dit l'Encyclopédie, que » ſi l'homme n'eſt pas libre, il n'y aura » ni bonté, ni méchanceté raiſonnées, » quoiqu'il puiſſe y avoir bonté & mé- » chanceté animales; il n'y aura ni bien » ni mal moral, ni juſte ni injuſte, ni » obligation ni droit : d'où l'on voit » combien il importe d'établir ſolide- » ment la réalité, je ne dis pas du *vo-* » *lontaire*, mais de la *liberté*, que l'on ne » confond que trop ordinairement avec

» le volontaire (*a*) «. Cette réflexion ſenſée eſt du même Auteur auquel on attribue les paradoxes métaphyſiques ſur la liberté; cela ne doit pas nous ſurprendre, l'uſage de nos Phyloſophes eſt de ſoutenir le pour & le contre, ſelon le goût ou l'intérêt du moment.

Comment un Dieu juſte peut-il punir des actions néceſſaires? s'écrie l'Auteur du Syſtême de la Nature: » Mes égare-» mens ont été l'effet du tempérament » que tu m'avois donné, des circonſ-» tances dans leſquelles tu m'as placé » ſans mon aveu, des idées qui malgré » moi ſont entrées dans mon eſprit. Si » tu es bon & juſte, comme on l'aſſure, » tu ne peux m'en punir, &c. (*b*) «. C'eſt ainſi que ce Matérialiſte réfute ce qu'il enſeigne ailleurs, que la ſociété peut punir *avec juſtice* des crimes néceſſaires (*c*). Il a répété dix fois, que dans la nature rien n'eſt poſitivement ni bien ni mal, parce que tout eſt néceſſaire: de quel front vient-il nous parler de bien

(*a*) Encyclop. *Droit Naturel.*

(*b*) Syſt. de la Nat., tome II, c. 7, Note, p. 212: c. 10, p. 303. Le bon Sens, §. 30.

(*c*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 228.

& de mal moral, dans la ſuppoſition que tout eſt néceſſaire?

Dans la lettre de Traſibule à Leucippe, l'Auteur ſoutient que la cauſe univerſelle, n'étant point libre, ne peut être l'objet d'un culte religieux (*a*): donc ſi l'homme n'eſt pas libre, il ne peut être non plus un objet de blâme ni de louange, de haine ni de reconnoiſſance.

La Métrie, après avoir décidé que la volonté eſt déterminée néceſſairement dans tous ſes actes, conclut que nous ſommes foux de nous reprocher de n'avoir pas fait ce qui n'étoit pas en notre pouvoir de faire (*b*). La conſéquence eſt inconteſtable.

Cinquieme preuve. L'eſprit eſt par ſa nature une ſubſtance active; il eſt donc abſurde de ſuppoſer qu'il reçoit toujours ſes déterminations ou ſes vouloirs d'une autre cauſe que de lui-même; c'eſt admettre la communication des mouvemens à l'infini.

Par une bizarrerie inconcevable, les Stoïciens qui croyoient la ſpiritualité

(*a*) Lettre de Traſib. n. 221, p. 98.
(*b*) Diſcours ſur le Bonheur, p. 136.

de l'ame, ſoutenoient la fatalité; les Epicuriens, qui enſeignoient que l'ame eſt matérielle, défendoient ſa liberté. Fauſſe logique de part & d'autre. C'eſt une abſurdité d'attribuer le libre arbitre à une ſubſtance inerte & paſſive, & une inconſéquence de la refuſer à l'eſprit ſans une raiſon démonſtrative. La diſpute a changé de face parmi les modernes; mais ils ne raiſonnent pas mieux que leurs prédéceſſeurs.

§. VI.

Sixieme preuve. Comme le terme de *motif* eſt dérivé de celui de *mouvoir*, les Fataliſtes imaginent qu'un motif agit phyſiquement, & par impulſion machinale, ſur la volonté, comme un corps pouſſe un autre corps; comparaiſon ridicule, abus groſſier d'une métaphore.

Un motif n'eſt qu'une idée préſente à notre eſprit; ce n'eſt ni un corps, ni une ſubſtance; il ne peut donc agir phyſiquement ſur la volonté, qui eſt une puiſſance active, ni la faire pencher comme un poids fait baiſſer une balance.

Il eſt donc faux qu'un motif ſoit cauſe

phyſique de ma détermination ; cette cauſe eſt ma volonté même ou mon ame, principe actif & ſoi-déterminant. Si cette cauſe en avoit beſoin d'une autre, celle-ci en exigeroit une troiſieme, & ainſi à l'infini.

Le motif qui me porte à une action, ne peut en être que la *cauſe morale ;* il ne peut y avoir qu'une connexion morale entre une idée & un vouloir ; connexion contingente, qui n'eſt point infaillible, encore moins néceſſaire ; nous ne la connoiſſons que par le ſentiment intérieur : les Fataliſtes ſont-ils en état de démontrer entre l'idée & le vouloir une connexion phyſique, eſſentielle, néceſſaire ?

Un motif qui nous détermine, eſt une qualité ou une circonſtance apperçue dans l'objet ſur lequel nous délibérons ; en délibérant ſur l'objet, nous délibérons ſur le motif même. Lorſque le temps paroît diſpoſé à la pluie, je ſuis en ſuſpens pour ſavoir ſi j'irai me promener ou ſi je reſterai à la maiſon. L'objet de ma délibération n'eſt point la promenade par abſtraction ; mais la promenade revêtue de toutes les circonſtances & de tous les motifs qui peuvent m'y porter, & de tous ceux qui peuvent m'en détourner. Les

motifs pour & contre, ſont donc inſéparables de l'objet préſent à mon eſprit ; ils en font partie. Dire que je ſuis déterminé par les motifs, ou par l'idée que j'ai de l'objet, ou par l'objet, tel qu'il eſt préſent à mon eſprit, c'eſt la même choſe. Mais ſi je délibere ſur l'objet, comment ſuis je déterminé par lui ? Puiſque j'héſite ſi j'acquieſcerai à un motif ou ſi j'y réſiſterai, comment peut-il être cauſe de ma détermination ? Le motif ne m'a point entraîné au premier ni au ſecond inſtant, pourquoi m'entraîneroit-il invinciblement au troiſieme ?

C'eſt, diſent les Fataliſtes, qu'il ſurvient alors une nouvelle idée, une nouvelle circonſtance, une nouvelle *cauſe imperceptible* de notre détermination. Je ſens le contraire : ſi cette cauſe eſt imperceptible à moi-même, qui l'a révélée aux Fataliſtes ?

D'autres prétendent que nous ſommes déterminés par la diſpoſition des fibres de notre cerveau. Nouvelle viſion. Cette diſpoſition peut être cauſe que tel motif me paroîtra plus preſſant, que j'en aurai une idée plus vive ; mais je délibere ſur l'objet, ſur ſes qualités qui ſont mes motifs, tels qu'ils ſont préſens à mon eſprit ;

donc je délibere ſur mes idées mêmes, telles qu'elles ſont dans mon cerveau. Comment mes idées, qui ſont l'objet immédiate de ma délibération, peuvent-elles être cauſe de ma détermination ?

Pourquoi diſons-nous qu'un motif nous *détermine ?* Parce que, quand nous voulons, nous donnons la préférence à un motif ſur un autre ; mais cette préférence vient de nous, & non du motif. S'il nous déterminoit par lui-même, il ne laiſſeroit aucun lieu à la délibération : auſſi les actes néceſſaires ne ſont point des actes délibérés.

Si nous diſons encore qu'un motif a la *force* de nous déterminer, le mot de *force* eſt un nouvel abus, il n'exprime que la préférence que nous donnons à tel motif ſur tel autre. La force eſt dans l'être actif ſoi déterminant, & non dans un corps ni dans une idée. Les métaphores & l'abus des termes ne ſont pas des démonſtrations.

§. VII.

Septieme preuve. Lorſque nous délibérons entre deux motifs, les Fataliſtes imaginent que notre volonté eſt dans le

même état qu'une balance, dont les baſſins ſont chargés de deux poids égaux; l'un des côtés ne penchera point, à moins que l'on n'y ajoute un nouveau poids, ou que l'on ne diminue celui du côté oppoſé. De même, diſent-ils, la volonté en ſuſpens ne ſe déterminera point, à moins qu'une nouvelle idée ne rende l'un des motifs plus puiſſans. Alors le plus fort l'emporte ſur le plus foible; la volonté eſt entraînée par le motif prépondérant, comme l'un des baſſins de la balance eſt incliné par le poids le plus grave (*a*).

En démontrant l'abſurdité de cette comparaiſon, nous acquérons une nouvelle preuve.

1°. Il eſt abſurde de comparer un agent moral à un être paſſif, un eſprit à un corps. Pour mouvoir un corps, il faut une impulſion ou un poids; l'eſprit agit & ſe meut par ſa propre énergie, il n'a beſoin ni de poids ni d'impulſion; lorſqu'il agit avec réflexion & par choix, il n'emprunte point de ſes idées la force

(*a*) Bayle, Rép. au Pro. 2e. part. c. 139. Syſt. de la Nat. tome I, c. 11, p. 193. Paradoxes Métaphyſiques, p. 83.

active dont il eſt doué. 2°. Une balance ne ſe donne point de nouveaux poids : un eſprit ſe donne par la réflexion de nouvelles idées & de nouveaux motifs ; il peut détourner ſon attention de l'un, & la donner à l'autre. 3°. Nous ſentons que nous choiſiſſons ſouvent entre deux motifs qui nous paroiſſent égaux, ſans qu'il nous ſurvienne une nouvelle raiſon de préférence, parce qu'alors un choix quelconque ſuffit. 4°. Souvent nous prenons le parti qui nous plaît le moins ; nous préferons l'honnête à l'utile ou à l'agréable ; nous faiſons violence à notre penchant : toute la force du motif auquel nous nous rendons vient de nous-mêmes. Dans ce ſens, moins l'acte eſt volontaire, plus il eſt libre. Dans ces cas & autres ſemblables, il y a un choix, & non une tendance paſſive vers le côté le plus fort. 5°. Dans ces mêmes cas, le motif auquel nous acquieſçons n'eſt point une cauſe phyſique, quoiqu'il l'emporte quelquefois ſur une cauſe phyſique, telle que l'appétit de manger. Cet appétit vient du corps & non de la volonté ; elle n'eſt point maîtreſſe de ne pas le ſentir, il ne peut être l'objet d'une délibération. Mais un motif quelconque n'eſt qu'une idée ;

la volonté peut s'en occuper ou la rejeter, l'étouffer par un autre motif ou y céder par choix. A l'égard de l'appétit, la volonté eſt paſſive; à l'égard d'un motif, elle eſt active, puiſqu'elle réfléchit, délibere, choiſit enfin. La comparaiſon que font les Fataliſtes eſt donc fauſſe à tous égards.

§. VIII.

Huitieme preuve. Si nous ne ſommes pas libres, il eſt ridicule d'argumenter contre nous pour nous arracher l'opinion contraire: les argumens mêmes des Matérialiſtes démontrent qu'il nous croient libres. » Selon leurs principes, » toutes nos idées, nos volontés, nos » actions, ſont des effets néceſſaires de » l'eſſence & des qualités que la nature » a miſes en nous, & des circonſtances » par leſquelles elle nous oblige de paſ- » ſer & d'être modifiés (*a*) «: donc c'eſt la nature qui a mis en moi le ſentiment profond & invincible de ma liberté; ma conviction eſt un effet néceſſaire de mon eſſence & des modifications que

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 1, p. 3.

j'ai reçues; les changera-t-on par des raiſonnemens? Pas plus que mon tempérament ou les traits de mon viſage.

Ils diſent que nos penſées, nos réflexions, notre maniere de voir, de ſentir, de juger, ne peuvent être ni volontaires, ni libres (*a*). Or, ſi un Matérialiſte, par ſa maniere de voir & de ſentir, eſt invinciblement déterminé à conclure qu'il n'eſt pas libre; je ſuis de mon côté invinciblement entraîné à juger que je ſuis libre. S'il ſe ſent néceſſité à raiſonner contre moi; je me ſens auſſi néceſſité à réfuter ſes raiſonnemens, parce qu'ils me paroiſſent faux & abſurdes.

Auſſi le plus célebre de nos Philoſophes, écrivant contre la liberté, a décidé que ceux qui l'attaquent & la défendent ſont *également ſots* (*b*). Ce n'eſt point à nous de conteſter à nos adverſaires les épithetes qu'ils ſe donnent; mais s'ils n'attaquoient pas la liberté, nous n'aurions pas beſoin de la défendre. Notre procédé eſt louable, puiſque toutes les inſtitutions humaines portent ſur la croyance de la liberté; le leur eſt déteſ-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 11, p. 200.
(*b*) Dict. Philoſ. *Liberté.*

table,

table, puiſqu'ils travaillent à étouffer les remords des méchans, & à déſeſpérer les gens de bien.

Il eſt abſurde qu'un être non libre ſoit néceſſité à croire qu'il l'eſt; ſi ce jugement eſt néceſſaire, il a le caractere eſſentiel de l'évidence, qui eſt de nous entraîner ſans délibération.

Plus les prétentions des Fataliſtes ſont révoltantes, plus ils ont fait d'efforts pour en pallier l'abſurdité, & pour embrouiller la queſtion : nous avons à combattre contre des légions entieres.

§. IX.

Il y a, diſent-ils, un excellent Ouvrage contre la liberté, ſi bon, que le Docteur Clarke y répondit par des injures (*a*). C'eſt le livre de Collins, intitulé, *Recherches philoſophiques ſur la Liberté de l'homme.* On le trouve dans le Recueil des Pieces de Léibnitz & de Clarke, avec la réponſe de ce dernier; il a été traduit & commenté de nouveau, ſous le titre de *Parodoxes métaphyſiques ſur le principe des actions humaines;* celui-ci

(*a*) Elém. de Philoſ. de Newton, 1 part. c. 4.

eſt réfuté dans le *Témoignage du ſens intime*, par l'Abbé de Lignac.

L'Ouvrage de Collins a produit une nombreuſe poſtérité ; les Elémens de la Philoſophie de Newton, les nouvelles Libertés de penſer, le Livre de l'Eſprit, l'Eſſai de David Hume ſur la néceſſité, le Syſtême de la Nature, la Lettre de Traſibule à Leucippe, les Dialogues ſur l'Ame, le bon Sens, &c. ont répété les mêmes argumens. L'Encyclopédie enſeigne le pour & le contre; la liberté eſt admiſe ou ſuppoſée dans les articles *Evidence*, n°. 56, *Liberté d'indifférence*, *Fatalité*, *Malfaiſant ;* mais dans les articles *Ethiopiens*, *Fortuit*, *Philoſophie des Romains*, *Viciſſitude*, *Volonté*, *Jamais*, *Imparfait*, *Population*, les Auteurs ſoutiennent la fatalité.

Remontons donc à la ſource, à cet Ouvrage *ſi bon*, qui a endoctriné tant de Philoſophes. Clarke nous paroît avoir démontré que Collins déraiſonnoit : donc il l'a injurié ; il devoit avoir plus de reſpect pour un Philoſophe. Malheureuſement nous nous trouvons dans la néceſſité de commettre un crime plus grave, de reprocher à Collins & à ſon Commentateur deux ſupercheries dans l'expoſé même de la queſtion.

1°. Ils disent qu'ils admettent la liberté, si on entend par ce mot le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît (*a*). Tournure captieuse. Un homme déterminé à manger par une faim canine & irrésistible, fait ce qu'il veut & ce qui lui plaît en mangeant; cependant il n'est pas libre. La vraie question est de savoir si entre une action & un motif réfléchi, il y a la même connexion qu'entre une faim canine & l'action de manger.

2°. Ils n'admettent, disent-ils, que la *nécessité morale*; ils n'entendent point que l'homme soit soumis à une nécessité absolue, physique & mécanique comme les êtres inanimés & non intelligens (*b*). Cependant ils disent que l'homme n'est pas plus libre que les bêtes (*c*); que la nécessité à laquelle il est soumis, est telle qu'il y auroit contradiction qu'il agît autrement qu'il ne

(*a*) Collins, dans le Recueil de Pieces, &c. tome I, p. 257. Paradoxes Métaphysiques, Avant-Propos, p. 15.

(*b*) Collins, Préface, p. 258. Parad. Avant-Propos, p. 5. Lettre apol. p. 17.

(*c*) Collins, p. 309, 311. Parad. p. 251

fait (*a*). Ils ſoutiennent que toute cauſe a une connexion néceſſaire avec ſon effet (*b*); & la raiſon de cette connexion, ſelon l'Auteur des Paradoxes, eſt que *tout ſe tient dans la matiere.* Les bêtes, la matiere, ne ſont-elles ſoumiſes qu'à la néceſſité morale? Une néceſſité, dont le contraire renferme contradiction, n'eſt-elle pas une néceſſité abſolue? Ce début ſuffit pour nous faire comprendre à quels hommes nous avons affaire.

§. X.

Dans le fond, la *néceſſité* & la *certitude* ſont la même choſe. La néceſſité métaphyſique ou abſolue ſe connoît par la liaiſon de nos idées : dans ce ſens, il eſt néceſſaire que le tout ſoit plus grand que la partie, que tout effet ait une cauſe, &c. : le contraire renferme contradiction; Dieu même ne peut pas y déroger. La néceſſité phyſique réſulte de l'ordre conſtant que Dieu a établi dans la nature, des loix qu'il a imprimées aux corps, & de la volonté qu'il a de conſerver

(*a*) Collins, p. 359. Parad. p. 201.
(*b*) Collins, p. 312, 335. Parad. p. 104.

ce même ordre : nous ne pouvons pas le changer ; mais Dieu le peut par miracle, parce qu'il l'a librement établi. La néceſſité morale réſulte de la marche que ſuivent ordinairement les êtres intelligens & libres dans leurs actions : ainſi, il eſt moralement néceſſaire qu'un homme ſage & raiſonnable s'abſtienne de commettre une indécence en public ; mais il a le pouvoir phyſique de ceſſer d'être ſage & de la commettre. Cette néceſſité morale n'eſt que par ſuppoſition ; elle ne détruit point la liberté, elle la ſuppoſe. Vu la maniere dont les hommes ſont conſtitués, il eſt moralement impoſſible qu'aucun ne commette un crime : mais cette néceſſité eſt vague & indéterminée ; elle ne tombe ſur aucun individu en particulier ; il n'en eſt aucun qui n'ait une pleine liberté de s'abſtenir du crime.

Quand on dit que l'homme n'eſt pas libre, parce qu'il eſt ſoumis à la néceſſité morale, c'eſt comme ſi l'on diſoit qu'il n'eſt pas libre, parce qu'il eſt intelligent, actif, raiſonnable, ou qu'il n'eſt pas libre, parce qu'il a tout ce qu'il faut pour l'être. Après cette bévue, Collins & ſon Commentateur accuſent les dé-

fenſeurs de la liberté de tomber en contradiction (*a*).

L'expérience, diſent ils, ou le ſentiment intérieur, ne prouve point la liberté; il vient de ce que nous ne faiſons pas attention aux cauſes de nos actions (*b*).

Au contraire, plus nous y faiſons attention, mieux nous ſentons la différence entre nos actions libres & celles qui ne le ſont pas. Nos profonds raiſonneurs n'ont eu garde d'en faire la comparaiſon, elle les auroit incommodés. Ils nous renvoient à l'expérience, au ſentiment; enſuite ils les déſavouent: ils y ſubſtituent des idées abſtraites de *cauſe*, qu'ils ne prouvent point.

Selon eux, quand l'ame délibere, elle eſt néceſſitée à délibérer par l'égalité apparente des motifs: cet état d'indifférence eſt donc auſſi néceſſaire que l'action même lorſque nous agiſſons (*c*).

Réponſe. Tout cela eſt faux. 1°. Nous prenons ſouvent parti dans des cas d'in-

---

(*a*) Collins, p. 271, 282. Parad. p. 19.
(*b*) Collins, p. 269. Parad. p. 17.
(*c*) Collins, p. 275. Parad. p. 25.

certitude, où nous ne voyons pas plus de raiſon pour un parti que pour l'autre; nous le choiſiſſons parce qu'il nous plaît de choiſir. Il n'eſt pas vrai qu'alors nous agiſſions ſans raiſon & à l'aveugle (*a*). Ce n'eſt point être aveugle que de voir les choſes telles qu'elles ſont, de ſentir l'égalité des motifs lorſqu'ils ſont égaux en effet. La raiſon de vouloir ou de choiſir eſt la liberté même. Il eſt abſurde qu'un être actif & libre demeure indécis, à-moins qu'il ne ſoit pouſſé comme un automate; il l'eſt de ſoutenir que ces mots, *parce qu'il nous plaît*, expriment un motif déterminant néceſſairement. 2°. Puiſque la délibération eſt poſſible & fréquente, il s'enſuit qu'aucun motif n'a par lui-même, au premier inſtant, la force de nous déterminer, autrement il n'y auroit jamais de délibération: donc, ſi nous y acquieſçons au ſecond ou au troiſieme inſtant, c'eſt uniquement parce que nous le voulons; la durée de la délibération ne rend pas un motif plus fort qu'il n'étoit au premier inſtant. Vainement les Fataliſtes ſuppoſent, ſans le prouver, qu'il nous

(*a*) Collins, p. 280. Parad. p. 134, 152.

eſt ſurvenu pour lors une nouvelle idée, un nouveau motif, une cauſe imperceptible de vouloir : une *cauſe imperceptible* ſe devine & ne ſe prouve point ; le ſentiment intérieur nous convainc que c'eſt une chimere ſyſtématique & rien de plus. 3°. Dans l'inégalité même des motifs clairement apperçue, nous ſommes encore les maîtres de ſuſpendre notre action ; preuve qu'aucun motif ne nous entraîne par ſon propre poids, ne nous détermine par lui-même invinciblement.

§. XI.

Nos deux Philoſophes prétendent néanmoins prouver, par l'analyſe des opérations de notre ame, qu'aucune n'eſt libre. Ces opérations ſont la perception des idées, le jugement, le vouloir, l'action extérieure. Quant à la premiere, diſent-ils, les idées, tant de ſenſation que de réflexions, ſe préſentent à nous, ſoit que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas ; & nous ne ſaurions les rejeter (*a*).

(*a*) Collins, p. 288. Parad. p. 47.

Mais ils ſe ſont contredits ou rétractés ; ils avouent formellement que l'homme peut, à chaque moment, changer l'objet de ſes penſées comme il lui plaît, penſer à une choſe ou à une autre (*a*) ; & l'expérience en dépoſe.

A la vérité, nous ne ſommes pas maîtres de ne pas recevoir l'idée d'un objet apperçu par les ſens ; mais il dépend de nous d'y faire plus ou moins d'attention ou de la rejeter, à moins que la ſenſation ne ſoit très-vive & forcée, telle qu'eſt une douleur violente. Dans une méditation profonde, nous ne voyons plus les objets placés devant nos yeux : excepté le cas d'une commotion vive dans les organes, ou d'une agitation extraordinaire dans le ſang, il nous eſt libre de détourner notre imagination d'un objet, de porter notre attention ſur autre choſe. D'ailleurs, quand l'ame ſeroit purement paſſive dans la perception des idées, cela ne prouveroit rien contre l'activité & la liberté de la volonté ; nous ne recevons pas nos vouloirs, comme on ſuppoſe que nous recevons nos idées.

(*a*) Collins, p. 367. Parad. p. 232.

La seconde opération, qui paroît *nécessaire* aux Fataliſtes, eſt le jugement. Toute propoſition, diſent-ils, ſe préſente à moi, ou comme évidente, ou comme probable; ou comme douteuſe, ou comme fauſſe; je ne ſuis pas plus le maître de changer ces apparences, que de changer l'idée que la vue du rouge produit en moi. Je ne puis non plus juger d'une maniere contraire à ces apparences, ou juger qu'une propoſition n'eſt point telle qu'elle me paroît; ce ſeroit me mentir à moi-même, ce qui eſt impoſſible (*a*).

Impoſſible! Que fait donc un Philoſophe qui nie la liberté contre le témoignage de ſa conſcience? Belle entrepriſe, de prouver qu'il n'y a dans le monde ni jugemens précipités, ni erreurs volontaires, ni opiniâtreté repréhenſible! Nos adverſaires ont leurs raiſons pour le ſoutenir; mais l'expérience eſt contre eux.

1°. Quelque évidente qu'une propoſition nous paroiſſe d'abord, nous ſommes maîtres de ſuſpendre notre jugement, d'examiner les idées qu'elle renferme,

(*a*) Collins, p. 289. Parad. p. 49 & 50.

ou les preuves dont elle peut être appuyée : c'eſt le *doute méthodique*, il n'eſt certainement pas impoſſible. Nos deux Fataliſtes ſemblent en convenir, lorſqu'ils diſent que l'homme a le même pouvoir ou la même liberté par rapport aux opérations de l'eſprit, qu'à l'égard de celles du corps (*a*).

2°. Souvent la vérité ou la fauſſeté apparente d'une propoſition vient moins de ſa nature que de nos affections perſonnelles ; un Philoſophe prend pour évident tout ce qui favoriſe ſon ſyſtême, il juge faux tout ce qui y eſt contraire : cette prévention eſt volontaire & très-libre. Juger ainſi par paſſion & par entêtement, eſt ſans doute *une très-grande imperfection ;* l'Auteur des Paradoxes pouvoit ſe diſpenſer de le prouver (*b*) ; c'eſt un abus de la liberté.

3°. Si un eſprit droit eſt forcé d'acquieſcer à une propoſition dès qu'elle lui paroît évidente, il n'en eſt pas de même lorſqu'elle eſt ſeulement probable : ſouvent néanmoins il eſt obligé de prendre un parti, & de choiſir par

(*a*) Collins, p. 367. Parad. p. 231.
(*b*) Paradoxes, p. 127 & 132.

un autre motif que par la force des preuves.

4°. Quand l'entendement ſeroit paſſif dans ſes jugemens, la volonté ne l'eſt point dans ſes vouloirs: une preuve évidente ravit l'acquieſcement de l'eſprit; aucun bien créé ne ravit l'affection de la volonté.

§. XII.

C'eſt donc principalement du *vouloir*, qu'il eſt important de connoître la nature. » On fait ordinairement, diſent nos Ora-» cles, deux queſtions ſur cette matiere: » la premiere, ſi nous ſommes libres de » vouloir ou de ne vouloir pas; il eſt évi-» dent que nous n'avons pas cette liber-» té. Si on propoſe à un homme d'aller » ſe promener demain, il faut néceſſai-» rement de trois choſes l'une, ou qu'il » conſente, ou qu'il refuſe, ou qu'il dif-» fere de ſe déterminer: il eſt donc né-» ceſſité à produire immédiatement un » acte de volonté (*a*) «.

Eſt-ce ici un raiſonnement ſérieux ou une dériſion? Entre trois partis, l'hom-

(*a*) Collins, p. 293. Parad. p. 57.

me eſt forcé de choiſir : donc il n'a pas le choix libre. Si je diſois à quelqu'un ; il faut néceſſairement que vous ſoyez ici ou ailleurs, il n'y a pas de milieu : donc, ce n'eſt pas librement & de votre plein gré que vous êtes ici : il ne daigneroit pas me répondre.

La ſeconde queſtion eſt de ſavoir, ſi de deux ou de pluſieurs objets nous ſommes libres de vouloir l'un ou l'autre ; nos Fataliſtes ſoutiennent que n[illegible]. D'abord entre deux biens qui paroiſſent inégaux, l'homme, diſent-ils, ne peut pas choiſir le moindre, autrement il voudroit ſon mal, il n'agiroit plus par ſentiment ; l'objet de la volonté eſt toujours le bien (*a*).

Soit. 1°. Il faut prouver que le *bien* eſt un *mal* en comparaiſon du *mieux*, & qu'alors il ne peut plus être un objet de choix. 2°. Loin d'être forcé à choiſir l'un plutôt que l'autre, ſouvent je puis renoncer à tous les deux. 3°. Je puis, par des motifs étrangers à la choſe & qui dépendent de moi, préférer le moindre bien, ou même ce qui paroît un mal à certains égards. Soutenir qu'alors, tout

(*a*) Collins, p. 296, 300. Parad. p. 61 & ſuiv.

conſidéré, je prends le parti qui me paroît le *meilleur*, c'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion ; il n'eſt meilleur que parce que je le veux ; ſouvent c'eſt le parti le plus oppoſé à mon inclination. 4°. Affirmer qu'un motif eſt le plus puiſſant, parce qu'il me détermine, c'eſt encore une pétition de principe : c'eſt dire que je ne veux pas librement, puiſque je veux. 5°. Il eſt faux que l'homme agiſſe toujours par ſentiment, ou ſelon ſon inclination ; ſouvent il agit par raiſon & par devoir ; & c'eſt le mieux : mais *mieux* très-libre, puiſqu'il ne tient qu'à lui de faire mal.

Lorſque les Fataliſtes poſent pour principe que nous voulons néceſſairement notre bien, ils ſe jouent d'une équivoque. Quel eſt *notre bien ?* Ce qui nous ſatisfait. Pourquoi nous ſatisfait-il ? Parce que nous le déſirons. Le bien eſt donc ce que nous déſirons. Affirmer que nous voulons ou que nous déſirons néceſſairement *le bien*, c'eſt aſſurer que nous voulons néceſſairement ce que nous voulons, que nous déſirons néceſſairement ce que nous déſirons. Pur verbiage, ou c'eſt le point même de la queſtion à décider. Tout ce que nous choiſiſſons eſt notre bien pour le

moment, puiſqu'il nous ſatisfait pour le moment (*a*).

En ſecond lieu, ſelon nos adverſaires, l'homme n'eſt pas libre lorſqu'il choiſit entre deux objets qui paroiſſent égaux; par exemple, entre deux œufs qu'on lui préſente à manger. Il n'y a jamais, diſent-ils, deux objets de choix parfaitement égaux. Outre les qualités des objets, l'homme a en lui-même des diſpoſitions ou des affections perſonnelles, qui déterminent ſon choix; ſes inclinations, ſes habitudes y influent toujours. Quoique les raiſons du choix ſoient *imperceptibles*, elles ne ſont pas moins réelles. De même qu'un grain de ſable inviſible ſuffit pour faire pencher une balance; ainſi un motif, ou une *cauſe inconnue* nous détermine ſouvent à vouloir. Dans le cas d'une parfaite égalité, l'homme ne pourroit faire aucun choix (*b*).

Nous répondons, 1°. qu'il n'importe en rien de ſavoir s'il peut y avoir ou non deux objets de choix parfaitement égaux, puiſque nous venons de montrer que

(*a*) Bayle, Réponſe au Prov. 2e. part. c. 90.
(*b*) Collins, p. 300, 306. Parad. p. 81, 83, 87.

l'homme choisit très-librement entre deux objets inégaux. Il ne sert encore à rien de remarquer qu'avant de choisir, il faut avoir déja la volonté de choisir (*a*). Qui en doute ? Il faut aussi en avoir le pouvoir, & ce pouvoir est la liberté même. 2°. Nous voudrions savoir quelle disposition, quelle affection personnelle, quelle habitude, peut déterminer *nécessairement* un homme à choisir un œuf plutôt qu'un autre. 3°. Supposer des raisons *imperceptibles*, des causes *inconnues*, c'est avouer qu'on n'en connoît point, qu'on les imagine par besoin de système. 4°. La comparaison du grain de sable dans une balance est absurde ; la volonté n'est point passive comme une balance. 5°. Il est faux que dans le cas d'égalité parfaite, l'homme ne pourroit choisir ; c'est comme si l'on disoit que le cas d'indifférence parfaite est opposé à la liberté parfaite.

Nos adversaires font ici deux sophismes. 1°. Ils confondent la cause physique d'une action avec sa cause morale ; parce que la premiere a une liaison nécessaire avec son effet ; ils concluent qu'il en est de même de la seconde. 2°. Ils confon-

(*a*) Paradoxes, p. 88, 89.

dent la raiſon de choiſir indifféremment, avec la raiſon de faire tel choix déterminé. Lorſqu'on préſente deux œufs à un homme preſſé par la faim, la raiſon qui le porte à choiſir indifféremment, eſt le beſoin même de manger; il eſt abſurde d'exiger une autre raiſon pour l'engager à prendre l'œuf A, plutôt que l'œuf B; d'exiger une raiſon de *préférence* dans le cas d'*indifférence*, & un choix raiſonné où un choix quelconque ſuffit.

Il faut, diſent-ils, qu'il y ait toujours quelque cauſe connue ou inconnue qui détermine notre choix, parce que *tout ce qui a un commencement doit avoir une cauſe* (*a*). Aſſurément; notre choix, notre détermination, notre vouloir, ont une cauſe, une cauſe très-phyſique; c'eſt la faculté de vouloir, la volonté même, ou notre ame, puiſſance active, cauſe efficiente de ſes opérations. Si cette cauſe en a beſoin d'une autre, nous retomberons dans le progrès des cauſes à l'infini.

D'autres décident magiſtralement, qu'un traité philoſophique de la liberté ne ſeroit qu'un traité des effets ſans cauſe (*b*). Ils n'entendent pas les termes;

(*a*) Collins, p. 305. Parad. p. 104.
(*b*) De l'Eſprit, 1. diſc. c. 4.

c'eſt le traité de la *néceſſité* qui eſt un traité des effets ſans cauſe, puiſqu'en remontant la chaîne des effets, on ne parvient jamais à la cauſe premiere.

§. XIII.

La quatrieme opération de l'homme eſt de faire ce qu'il veut, ou d'exécuter ſon vouloir : ſelon les Fataliſtes, nous le faiſons néceſſairement, à moins qu'un obſtacle ne nous en empêche (*a*). Cependant ils reconnoiſſent que nous pouvons changer de volonté. Mais lors même que nous n'en changeons pas, la prétendue néceſſité de faire ce que nous voulons n'empêche point que nous n'ayons voulu librement ; elle eſt conſéquente à la liberté, elle en ſuppoſe l'exercice : peut-elle y être oppoſée ? Je ne fais rien ſans le vouloir, & je ne puis vouloir les deux contraires ; ſi donc je veux marcher, il eſt certain que je marcherai : & comme mon vouloir a été libre, l'action de marcher ne l'eſt pas moins.

On convient, diſent nos graves Auteurs, que les brutes ſont des agens néceſſaires : or, il n'y a point de différence

(*a*) Collins, p. 307, 308. Parad. p. 90.

ſenſible entre nos actions & les leurs; les qualités de l'homme ſont les mêmes que celles des animaux (*a*).

Je demanderois volontiers à l'un de ces Philoſophes : avant d'être homme, avez-vous été brute, ou l'êtes-vous devenu, après avoir été homme ? Avez-vous fait par ſentiment le parallele entre les opérations de l'homme & celles des animaux ? Sans cette épreuve, ſur quoi fondez-vous notre reſſemblance ? Vous avez dit que vous ne ſuppoſiez dans l'homme que la *néceſſité morale ;* elle ſuppoſe la liberté : nous l'avons fait voir §. IX ; elle ne convient qu'à un être actif, intelligent, raiſonnable, capable d'agir par un motif : attribuez-vous ces qualités aux brutes ?

Ils demandent à quel âge les enfans deviennent des agens libres, quelle différence il y a pour lors entre leur ſentiment intérieur & celui qu'ils avoient avant d'être libres, &c. Queſtions déplacées : quand nous ne pourrions pas y ſatisfaire, que s'enſuivroit-il contre le ſentiment de notre liberté. Soutenir que ce ſentiment eſt le même dans un enfant &

(*a*) Collins, p. 309, 311. Parad. p. 94.

dans un homme fait, c'eſt affirmer qu'à quinze ou vingt ans un homme ſe ſent encore enfant.

Dans tout ce que nos Fataliſtes ont dit contre la liberté du vouloir, ils n'ont pas ſeulement effleuré la queſtion; il ne s'agit pas de ſavoir ſi nous voulons toujours par un motif, mais ſi entre ce motif & le vouloir il y a une connexion néceſſaire, ſi la volonté ne peut ni empêcher ni ſuſpendre l'influence d'un motif; ſi elle n'en peut pas changer à ſon gré. Enfin ils vont eſſayer de le prouver.

§. XIV.

Toutes nos actions, diſent-ils, ont un commencement: or, tout ce qui a un commencement a une cauſe, & toute cauſe eſt une *cauſe néceſſaire*: ſi la cauſe n'avoit pas une relation particuliere avec ſon effet, elle ne ſeroit point cauſe, & toute cauſe pourroit produire toutes ſortes d'effets; le haſard pourroit enfanter l'univers, &c. (*a*).

Réponſe. Toujours même ſophiſme. La cauſe efficiente & *phyſique* de nos ac-

(*a*) Collins. p. 312. Parad. p. 103.

tions eſt notre ame, principe actif, & qui a la force de ſe déterminer ſans l'influence d'aucune autre cauſe phyſique; autrement il faudroit remonter de cauſe en cauſe à l'infini. Cicéron & Lucrèce donnoient déja cette réponſe aux Stoïciens (*a*). La fureur des Fataliſtes eſt d'appliquer à l'ame humaine l'axiome qu'ils admettent pour la matiere paſſive; ſavoir, que *tout corps eſt mû par un autre corps qui le frappe*. L'ame ou la volonté, dans ſes actes réfléchis, ne ſe détermine point ſans motif; mais le motif n'eſt qu'une *cauſe morale*; & il eſt faux que celle-ci ſoit une *cauſe néceſſaire*.

Une *relation particuliere* entre la cauſe & l'effet, & une *relation néceſſaire*, eſt-ce la même choſe? Il y a ſans doute une relation particuliere entre les facultés de notre ame & les actes qui leur ſont propres : l'entendement ne produit point les actes de la volonté, & celle-ci ne produit point les actes de l'entendement; une cauſe aveugle ne peut enfanter les opérations d'une cauſe intelligente, ni une cauſe néceſſaire celles d'une cauſe

(*a*) Cic. de Fato, n. 11. Lucrece, l. II, *v.* 260.

libre, puiſque les cauſes ſont diſtinguées & caractériſées par leurs effets : voilà tout ce que ſignifie la relation *particuliere* qu'il y a entre les effets & leurs cauſes phyſiques. Quant aux *cauſes morales*, il eſt faux qu'il y ait la même relation : un ſeul motif peut cauſer vingt actions différentes, & une même action peut avoir pluſieurs motifs divers : où eſt donc la relation particuliere dont parlent nos adverſaires ? Sans ceſſe ils parlent de *cauſe*, & ils ne ſavent pas ſeulement ce qu'ils entendent par-là.

Peu nous importe de ſavoir ſi les Epicuriens & les Saducéens ont admis la liberté ; ſi les Stoïciens & les Phariſiens l'ont niée ; ſi la liberté, telle que pluſieurs Auteurs la définiſſent, eſt une perfection ou une imperfection ; ſi Dieu, les Anges & les Bienheureux ſont libres ou non ; toutes ces digreſſions n'aboutiſſent qu'à perdre de vue la queſtion, à tromper les Lecteurs, à pallier des ſophiſmes très-foibles en eux-mêmes.

Nos deux Auteurs comparent la néceſſité avec laquelle l'entendement acquieſce à la vérité connue, avec l'inclination qu'a la volonté à embraſſer ce qui

paroît un bien (*a*). Comparaiſon fauſſe. On le répete, quand l'entendement ſeroit paſſif dans ſes jugemens, la volonté ne l'eſt point dans ſes vouloirs ; nous ne ſommes point néceſſités à embraſſer tel bien particulier, comme à ſaiſir telle vérité qui ſe préſente à notre eſprit : l'évidence eſt invincible, excepté à l'égard des opiniâtres ; aucun motif ne l'eſt.

§. XV.

La preſcience de Dieu, ſelon les Fataliſtes, détruit la liberté. Dieu, diſent-ils, ne peut prévoir certainement nos actions futures, ſi elles ne ſont déterminées, ou par ſon décret, ou dans leur propre cauſe ; dans l'un & l'autre cas elles ſont néceſſaires. La relation entre la cauſe & l'effet, n'eſt pas moins néceſſaire qu'entre le décret de Dieu & l'événement qui en eſt l'objet ; il n'implique pas moins contradiction que les cauſes ne produiſent pas leur effet, qu'il l'implique qu'un événement que Dieu a décrété n'arrive pas. Auſſi pluſieurs Philoſophes & pluſieurs Théologiens ont avoué, qu'ils ne pou-

(*a*) Collins, p. 334, 335. Parad. p. 117, 122.

voient concilier la preſcience de Dieu avec la liberté humaine : Saint Paul & la plupart des Peres de l'Egliſe ont été Fataliſtes (*a*).

Réponſe. Le terme de *preſcience* en Dieu n'eſt qu'un abus ; l'éternité de Dieu correſpond à tous les inſtans de la durée des êtres : rien n'eſt donc futur ni paſſé à ſon égard ; il n'a beſoin ni de décret, ni de détermination des cauſes, pour voir d'un ſeul coup d'œil ce qui a été, ce qui eſt, ce qui ſera. De la certitude infaillible de cette ſcience, il ne réſulte qu'une néceſſité de conſéquence ou de ſuppoſition, qui préſuppoſe la liberté, loin de la détruire. Il eſt faux qu'entre *toute cauſe* & ſon effet il y ait une connexion néceſſaire, puiſque la queſtion préſente eſt de ſavoir s'il n'y a pas des cauſes libres. Nos adverſaires n'ont parlé d'abord que d'une néceſſité morale ; ici ils établiſſent une néceſſité abſolue dont le contraire renferme contradiction. Ce n'eſt pas notre faute ſi des Philoſophes ou des Théologiens ont mal conçu la preſcience divine ; leur opinion ne fait pas loi : quant à Saint Paul & aux

(*a*) Collins, p. 335, 340. Parad. p. 156.

Peres

Peres de l'égliſe, nous les juſtifierons ailleurs.

Nous avons obſervé que les notions du vice & de la vertu, des peines & des récompenſes, ſuppoſent la liberté de l'homme; nos Fataliſtes ſoutiennent qu'elles prouvent la néceſſité: 1°. ſelon eux, ſi l'homme n'étoit pas néceſſairement déterminé par le plaiſir & par la douleur, il ſeroit inutile de lui propoſer des peines & des récompenſes (*a*).

Réponſe. Fauſſe concluſion. Il ſuffit que l'homme ſoit ſenſible au plaiſir & à la douleur, pour que ces motifs influent ſur ſa conduite, quoiqu'il puiſſe y réſiſter & y réſiſte ſouvent: y réſiſteroit-il, s'il y avoit une connexion néceſſaire entre ces motifs & les actes de la volonté? Un motif n'eſt pas inutile, quoiqu'il ſoit ſouvent inefficace.

2°. Suppoſer un être ſenſible capable de *choiſir*, c'eſt le ſuppoſer inſenſible (*b*).

Réponſe. Un être ſenſible & non raiſonnable eſt ſans doute incapable de choiſir; c'eſt le cas des brutes. S'il eſt raiſonnable, il a la faculté de compa-

(*a*) Collins, p. 340. Parad. p. 168.
(*b*) Paradoxes, p. 65.

rer les objets & les motifs, de balancer l'un par l'autre, de délibérer, par conſéquent de choiſir.

Mais s'il préfere le motif le plus foible; s'il choiſit le mal plutôt que le bien, c'eſt une abſurdité, c'eſt choiſir en aveugle & au haſard ; il n'eſt point de plus grande imperfection (*a*).

Réponſe. Nous n'avons jamais penſé que le pouvoir de ſe tromper & de faire un mauvais choix fût une perfection ; mais c'eſt encore un moindre défaut que d'être aſſervi à l'appétit & au pouvoir des objets préſens comme les brutes. Un choix n'eſt point aveugle dès qu'il ſuppoſe une comparaiſon ; & nous venons d'obſerver qu'un moindre bien comparé à un plus grand n'eſt pas un mal.

3°. Si l'homme n'eſt pas un agent néceſſaire, il ne peut avoir aucune idée du bien ni du mal moral, aucune raiſon de préférer la vertu au vice. La vertu conſiſte dans des actions, qui, par leur nature & tout bien compté, ſont agréables & accompagnées de plaiſir ; le vice con-

(*a*) Paradoxes, p. 117, 122, &c.

ſiſte dans des actions, qui, par leur nature & tout bien compté, ſont déſagréables & accompagnées de douleur (*a*).

Réponſe. Au contraire, ſi l'homme eſt un agent néceſſaire comme les brutes, il n'y a plus ni bien ni mal moral, tout ſe réduit au bien & au mal phyſique; il n'y a plus qu'une bonté & une méchanceté *animales*, comme s'exprime l'Encyclopédie (*b*). A-t-on jamais regardé les brutes comme ſuſceptibles de vertu? Les définitions du vice & de la vertu, données par les Fataliſtes, ſont fauſſes, abſurdes, deſtructives de toute morale: nous le démontrerons dans le Chapitre VIII. Perſonne n'a encore été aſſez inſenſé pour ſe croire vertueux, louable, digne de récompenſe, à cauſe des actions qu'il fait néceſſairement. Déſirer de manger quand on a faim, ſatisfaire l'appétit & les autres beſoins de la nature, endurer le froid ou le chaud par néceſſité, ce ne ſont pas là des actes de vertu.

(*a*) Collins. p. 343. Parad. p. 172.
(*b*) Ci-deſſus, §. 4, & art. *Malfaiſant.*

§. XVI.

Rien de ſi foible que les objections des Fataliſtes : leurs réponſes aux preuves de la liberté humaine ſeront-elles plus ſolides ?

On leur dit : 1°. Si les hommes ſont des agens néceſſaires, il eſt injuſte de les punir pour des crimes qu'ils n'ont pas pu éviter. Ils répondent que l'on peut & que l'on doit les punir, ſoit pour en délivrer la ſociété, comme on le fait à l'égard des enragés & des peſtiférés, ſoit pour qu'ils ſervent d'exemple : or, l'exemple peut influer ſur les hommes, quoiqu'ils agiſſent néceſſairement. On ne doit pas punir un homicide fortuit ou involontaire, cet exemple ne pourroit ſervir à rien ; mais on enveloppe quelquefois les enfans, quoiqu'innocens, dans la punition du pere, pour rendre l'exemple plus frappant (*a*).

Pourrons-nous relever toutes les conſéquences abſurdes de cette réponſe ? Il s'enſuit : 1°. que Dieu ne peut pas punir

---

(*a*) Collins, p. 345, 349. Parad. p. 177, 182. Bayle, Rép. au Prov. 2e. part. c. 139.

avec juſtice les méchans dans l'autre vie, puiſque leur ſupplice ne peut plus ſervir ni à purger la ſociété, ni à donner exemple; on ne voit pas leurs tourmens: qu'il ne peut pas même les châtier en cette vie ſans nous en avertir, puiſque l'on ignore ſi tel malheur qui arrive à un homme eſt une punition de ſes vices, ou une épreuve de ſa vertu. 2°. Que toute peine de mort eſt injuſte, même lorſque Dieu l'a prononcée; parce qu'on peut mettre la ſociété à couvert de danger, en enchaînant les malfaiteurs; l'exemple en ſeroit plus continuel & plus frappant. 3°. Que quand on expoſe un peſtiféré à la mort pour éviter la contagion, c'eſt une punition. 4°. Qu'il n'y a point de crimes que ceux qui troublent la ſociété. 5°. Que toute punition qui n'eſt pas publique eſt injuſte, parce qu'elle ne peut pas ſervir d'exemple. 6°. Que ſi la punition d'un homicide involontaire pouvoit ſervir à quelque choſe, elle ſeroit juſte; qu'il n'y a aucune différence entre un crime & un malheur. 7°. Que celui qui a fait du mal en croyant faire du bien, eſt auſſi criminel que le malfaiteur réfléchi, puiſqu'il a porté un préjudice égal à la ſociété; que l'in-

tention n'eſt point ce qui fait le crime, mais les effets qu'il produit. Autant de conſéquences abſurdes & meurtrieres en fait de morale. Cependant nos Fataliſtes triomphent de cette réponſe, & ſe vantent d'avoir ſolidement établi les fondemens de la ſociété civile (*a*).

On leur objecte, en ſecond lieu, qu'il eſt inutile de menacer & de punir les hommes, pour les empêcher de violer les loix, s'ils ſont déterminés néceſſairement dans toutes leurs actions. Ils répondent : 1°. qu'à des agens néceſſaires il faut des cauſes néceſſaires; qu'elles agiſſent ſur l'homme comme la chaleur du ſoleil agit ſur les fruits pour les mûrir : 2°. qu'au contraire, ſi ces cauſes n'influoient pas néceſſairement, elles ſeroient inutiles : que ſi l'homme étoit indifférent au plaiſir & à la douleur, rien ne pourroit le déterminer : 3°. que l'on châtie avec ſuccès les animaux, les imbécilles, les enfans, les furieux, quoiqu'ils ne ſoient pas libres (*b*).

(*a*) Collins, Préface, p. iv. v.

(*b*) Collins, p. 349, 352. Parad. Métaph. p. 168, 177. Bayle, Dict. Crit. Rorarius, F. Syſt. de la Nat. tome I, c. 11, p. 193.

Examinons en détail ces réponſes. La premiere ſuppoſe que l'homme n'eſt pas ſeulement aſſujetti à une néceſſité morale, mais à une néceſſité phyſique & mécanique, puiſque les motifs influent ſur ſa volonté comme la chaleur ſur les fruits. Dans cette hypothèſe, l'homme n'eſt plus un *agent*, mais un être paſſif comme les corps; un *agent néceſſaire*, dans ce ſens, eſt une contradiction. La ſeconde eſt fauſſe; elle confond toujours l'influence morale avec l'influence phyſique, l'acquieſcement libre à un motif, avec l'indifférence à l'égard de ce motif, le pouvoir de réſiſter avec l'inſenſibilité; équivoques puériles ſur leſquelles il eſt ridicule de fonder un ſyſtême. La troiſieme ne ſatisfait point. Il eſt queſtion de ſavoir ſi les imbécilles, les enfans, les furieux, ſont abſolument privés de liberté: dans ce cas, les chaînes, les entraves, la crainte, ſont les ſeuls moyens de les conduire, & ce n'eſt plus une punition. L'exemple des animaux ne prouve rien; leur inſtinct eſt un myſtere qui n'éclaircit rien, & qui ne peut prévaloir au ſentiment intérieur de l'homme. Quand un arbre penche d'un côté, on lui oppoſe un appui qui le pouſſe de

l'autre; eſt-ce là une loi, une menace, ou un châtiment? Nos adverſaires ſont forcés de dire que c'eſt la même choſe dans le fond, quoique les termes ſoient différens.

§. XVII.

On leur oppoſe, en troiſieme lieu, l'effet que produiſent ſur l'homme le blâme, la louange, les prieres, les raiſons perſuaſives : ſont-ce là des cauſes phyſiques qui ayent une connexion néceſſaire avec leur effet? Ils le ſoutiennent; ils diſent que ces cauſes ne ſeroient d'aucun uſage, ſi l'homme étoit libre, ou ſi elles n'étoient pas capables de mouvoir ſa volonté (*a*).

Ainſi ils s'obſtinent à jouer ſur la même équivoque. On doit diſtinguer une motion phyſique & une motion morale; la premiere exclut le pouvoir phyſique de réſiſter, la ſeconde le ſuppoſe; l'une a une connexion néceſſaire avec ſon effet, l'autre n'a qu'une connexion contingente. Celle-ci n'eſt donc pas inutile, quoique l'effet manque ſouvent par la réſiſtance libre de la volonté. Nous démontrerons

(*a*) Collins, p. 353. Parad. p. 189.

dans le §. XXXII, qu'il n'y a point entre les cauſes morales & les actes de notre volonté, la même connexion qu'entre une cauſe phyſique & ſon effet. Une cauſe phyſique agit ſur un être paſſif; une cauſe morale influe ſur un être actif. Quand une cauſe phyſique agit ſur nous, par exemple, la faim, nous n'agiſſons plus, nous *ſouffrons*; lorſque nous acquieſçons à un motif, nous ne ſouffrons pas, nous *agiſſons* & nous nous déterminons nous-mêmes. Comparer un motif à une cauſe phyſique, lui donner le nom de *cauſe* dans le même ſens, c'eſt brouiller toutes les notions.

Le blâme, la louange, les prieres, les promeſſes, les menaces, les raiſons, n'ont point de priſe ſur les animaux, parce qu'ils ſont privés d'intelligence & de liberté, ces motifs peuvent agir ſur les enfans, ſur les inſenſés, ſur les imbécilles, quand il leur reſte quelque degré de l'une & de l'autre. Ils ſont ſenſibles aux châtimens auſſi bien que les animaux, parce que les châtimens affectent la machine, & ſont pour-lors une cauſe phyſique : l'homme raiſonnable, au contraire, eſt ſouvent plus ſenſible aux cauſes morales qu'aux cauſes

phyſiques; il eſt capable de réſiſter aux tourmens, plutôt que de commettre une action digne de blâme & qui peut lui donner des remords. Y a-t-il ſur la terre un pouvoir aſſez fort pour me faire vouloir ce que je ne veux pas, ou pour me perſuader par violence ce que je ne crois pas ? Les cauſes phyſiques peuvent agir immédiatement ſur mon corps & ſur mes organes; elles ne peuvent rien ſur ma volonté. Il y a donc de l'aveuglement à ſoutenir que des motifs agiſſent phyſiquement ſur moi, & que je n'ai point le pouvoir d'y réſiſter.

§. XVIII.

On oppoſe, en quatrieme lieu, aux défenſeurs de la fatalité, l'abſurdité dans laquelle ils tombent. Ils diſent que la vie de l'homme a un période fixe & déterminé, qu'elle ne peut donc être abrégée par un cas fortuit, par la maladie, ni prolongée par les précautions & par les remedes. Telle eſt la doctrine des Stoïciens & des Matérialiſtes (*a*). Nos

(*a*) Dict. Philoſ. Deſtin, chaîne des événemens, Néceſſaire, Liberté. Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 251.

adverſaires répondent, que les précautions & les remedes entrent comme cauſes néceſſaires dans la chaîne des moyens qui conduiſent la vie humaine à un période déterminé ; de même que les cauſes du débordement du Nil doivent néceſſairement le précéder pour qu'il arrive ; qu'il n'eſt donc point inutile d'avoir recours aux précautions & aux remedes, puiſque leur effet doit arriver néceſſairement (*a*).

Le ridicule de cette comparaiſon ſaute aux yeux. Il ne dépend point de l'homme de rompre la chaîne des cauſes qui produiſent le débordement du Nil ; de tous les corps qui entrent dans cette chaîne, il n'y en a pas un ſeul qui ait le pouvoir phyſique de réſiſter à l'impulſion qu'il reçoit. Mais il dépend de moi d'attenter à ma vie ou de la conſerver, d'avaler des remedes ou du poiſon, de prendre ou de négliger les précautions néceſſaires. Je puis donc rompre ou nouer la chaîne comme il me plaît. Il n'y a point entre les actions d'un agent libre la même chaîne phyſique & néceſſaire, qu'entre les divers mouvemens des êtres inanimés.

(*a*) Collins, p. 356. Parad. p. 196.

Une cinquieme difficulté, plus embarraſſante pour les Fataliſtes, eſt de ſavoir comment un homme peut agir contre ſa conſcience, ou comment il peut avoir des remords : s'il eſt perſuadé qu'il agit néceſſairement, & qu'en commettant un crime il prend le parti qui lui paroît le meilleur. Nos deux Auteurs répondent, que la conſcience eſt le jugement que nous portons de notre action par rapport à une certaine regle : or, quoique nous ayons agi néceſſaitement, nous ne ſentons pas moins que notre action eſt oppoſée à la regle, qu'elle peut avoir des ſuites fâcheuſes, être punie, &c. Nous ſommes donc juſtement fâchés de l'avoir commiſe (*a*).

Mais la conſcience dépoſe contre les Fataliſtes ; elle met une différence entre un crime & un malheur : le premier cauſe des remords, le ſecond donne du chagrin ; l'un de ces ſentimens n'eſt pas l'autre. S'il m'étoit arrivé de tuer un homme involontairement & contre mon gré, cet événement m'affligeroit beaucoup, mais ma conſcience ne me le reprocheroit point, elle ne me condam-

(*a*) Collins, p. 357. Parad. p. 198,

neroit point comme coupable ; elle m'abſoudroit au contraire, & quand tout l'univers ſe réuniroit pour me juger digne de punition, ma conſcience appelleroit de la ſentence. Un cas fortuit, imprévu, arrivé par néceſſité, cauſe de la douleur & non des remords ; on plaint le malheureux auquel il eſt arrivé, on ne lui en fait point un crime, il inſpire de la compaſſion & non de la haine. De même, un bienfait fortuit ou involontaire de la part de celui qui l'accorde, peut nous donner de la joie, mais il ne nous inſpire aucune reconnoiſſance envers ſon auteur.

Pour nous raſſurer ſur les conſéquences du Fataliſme, l'Auteur des Paradoxes nous fait obſerver que toutes les ſectes qui ont ſoutenu cette doctrine ont toujours eu une morale plus rigide que les partiſans de la liberté (*a*). Il s'enſuit que toutes ces ſectes ſont tombées en contradiction ; que par l'appareil d'une morale auſtere elles ont cherché à diminuer l'horreur qu'inſpiroit leur doctrine : mais y a-t-il de la prudence à fonder la morale

(*a*) Paradoxes, Avant-Propos, p. 12 & 107.

& le repos de la ſociété ſur des inconſéquences ?

§. XIX.

On objecte aux Fataliſtes, 6°. que ſi tous les événemens ſont néceſſaires, il étoit auſſi impoſſible que Céſar ne mourût pas dans le Sénat, qu'il eſt impoſſible que deux & deux ſoient ſix. Ils ne font pas difficulté de l'avouer; ils ſoutiennent qu'on ne peut le concevoir autrement, en ſuppoſant les mêmes circonſtances dont cet événement a été précédé, & qu'il y auroit contradiction à ſuppoſer d'autres circonſtances, puiſqu'elles ſont toutes enchaînées à leurs cauſes (*a*).

Après une déclaration auſſi préciſe, ces Philoſophes oſent proteſter qu'ils ne ſoumettent l'homme qu'à une *néceſſité morale*. Qu'eſt-ce donc que la *néceſſité abſolue*, ſinon celle dont l'oppoſé renferme contradiction ? Mais il faudroit montrer quelle contradiction ſe ſeroit enſuivie, ſi les meurtriers de Céſar ne s'étoient pas déterminés à l'aſſaſſiner;

(*a*) Collins, p. 359. Parad. p. 201.

quel enchaînement il pouvoit y avoir entre telle circonſtance & telle volonté dans Brutus ou dans Caſſius. Quoi, il eſt auſſi néceſſaire que tel homme ſoit meurtrier dans telle circonſtance, qu'il l'eſt que deux & deux ſoient quatre, & cet homme mérite punition, parce qu'il ne peut allier enſemble deux contradictoires? On ſe moque de nous.

Quand nous repréſenterons à nos adverſaires que leur doctrine eſt le pur Matérialiſme, ils crieront à l'impoſture, à la calomnie : qu'ils nous faſſent donc voir en quoi leur opinion eſt différente de celle du *Syſtême de la Nature* (*a*). Nous avons vu ailleurs, que, ſelon les Matérialiſtes mêmes, les modifications de la matiere ſont paſſageres & *contingentes*; ici on les ſuppoſe tellement *néceſſaires*, qu'il y auroit contradiction qu'elles fuſſent autrement qu'elles ne ſont.

Non content d'avoir raſſemblé autant d'abſurdités, Collins a voulu rendre Clarke complice de ſon erreur. Celui-ci avoit dit qu'un homme ſain de corps & d'eſprit ne ſera jamais tenté de ſe bleſſer

(*a*) Syſt. de la Nat, tome I, c. 12, p. 226 & ſuiv.

ou de ſe détruire, qu'il lui eſt *moralement* impoſſible de le faire, quoiqu'il en ait le pouvoir phyſique. Collins ſupprime le mot *moralement*, & dit que, ſelon Clarke, l'homme placé en telles circonſtances ne peut *abſolument* point agir autrement; qu'ainſi le pouvoir phyſique, dont Clarke a parlé, n'a lieu que quand l'homme eſt déterminé par des cauſes morales *d'une nature oppoſée* (*a*).

Clarke a accuſé Collins d'agir de mauvaiſe foi, d'avoir changé le mot *moralement*, qui eſt eſſentiel, en celui d'*abſolument*, qui exprime le contraire, d'avoir prétendu que, ſelon Clarke, un homme ſain de corps & d'eſprit n'a pas le pouvoir phyſique de ſe bleſſer & de ſe détruire, que ce pouvoir n'a lieu qu'en ſuppoſant les circonſtances changées; pendant que Clarke a expreſſément enſeigné la propoſition contradictoire. On peut voir par nos citations, ſi l'accuſation eſt injuſte, & s'il eſt vrai que Clarke n'ait répondu que par des injures (*b*).

Il a très-bien remarqué, que *néceſſité*

(*a*) Collins, p. 363, 365.
(*b*) Rem. de Clarke, p. 390, 391.

morale ne ſignifie rien autre choſe que *certitude morale ;* que quand on dit qu'une choſe eſt *moralement impoſſible*, cela ſignifie ſeulement qu'elle n'arrive preſque jamais ; que cette impoſſibilité morale ne détruit point le pouvoir phyſique ni la liberté.

L'Auteur des Paradoxes ſoutient néanmoins que Clarke a mal répondu ; mais c'eſt lui-même qui a très-mal réfuté les réponſes de Clarke.

On abuſe des termes en diſant que l'homme a le pouvoir de faire ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît, quand on ſuppoſe qu'il le veut irréſiſtiblement, & qu'il n'a pas un vrai pouvoir de vouloir le contraire, tant que les circonſtances ne changent point. Nous entendons tout le contraire, quand nous diſons : je fais ce qu'il me plaît, ou je veux, parce qu'il me plaît.

Nouvel abus d'appeller l'impuiſſance de réſiſter à tel motif *une liberté* très-avantageuſe à l'homme (*a*) ; une volonté liée invinciblement par les motifs, néceſſitée par eux à telle action, ne fut jamais une liberté.

(*a*) Collins, p. 366. Parad. p. 129 & ſuiv.

Tel eſt en ſubſtance l'excellent Ouvrage de Collins contre la Liberté humaine.

§. XX.

L'Auteur des Elémens de la Philoſophie de Newton, qui en a fait l'éloge, & qui en a ſuivi la doctrine, a-t-il allégué d'autres argumens que ceux de Collins ? Non, il n'y a rien ajouté que des invectives. Dans les paradoxes métaphyſiques, on l'accuſe d'être tombé dans des abſurdités, & de n'avoir pas entendu la queſtion, lorſqu'il s'eſt mêlé de diſſerter ſur le principe de nos actions (*a*). Ce reproche eſt un peu dur, mais il eſt très-bien fondé; ce ſeroit perdre le temps que de répondre à de pures déclamations. Il convient lui-même que, » quelque ſyſtême que l'on » embraſſe, à quelque fatalité que l'on » croye toutes nos actions attachées, » on agira toujours comme ſi on étoit » libre (*b*) «. Les diſputes des Fataliſtes ſont donc abſurdes à tous égards.

(*a*) Paradoxes, Note, p. 11.

(*b*) Elém. de la Philoſ. de Newton, 1e. part. c. 4.

Dans le *Traité ſur la Liberté*, qui fait partie des *nouvelles Libertés de penſer*, il y a des objections plus difficiles à réſoudre, parce qu'elles ſont plus obſcures. Ce traité a quatre parties. Dans la premiere, l'Auteur prétend que ſi nos actions ſont libres, Dieu ne peut pas les prévoir : nous avons prouvé le contraire en parlant de la Providence. Dans la deuxieme, il ſoutient que toutes les opérations de l'ame étant dépendantes du cerveau, la liberté ne peut pas avoir lieu. Dans la troiſieme, que le ſentiment intérieur ne prouve point notre liberté. Dans la quatrieme, que la doctrine de la fatalité ne peut produire que de bons effets. Voyons la deuxieme partie.

L'ame, dit ce Philoſophe, dépend des diſpoſitions du cerveau dans ſes opérations, puiſque leurs changemens ſont réciproques ; elle n'agit point dans les foux, dans les imbécilles, &c. comme dans ceux dont le cerveau eſt en bon état. Suppoſons que dans un même cerveau il y ait deux ſortes de diſpoſitions contraires & de force égale, dont les unes portent l'ame à une penſée vertueuſe, les autres à une penſée vicieuſe ;

c'eſt le cas dans lequel doit ſe trouver l'ame toutes les fois qu'elle délibere.

Cela poſé, dans cet équilibre, ou l'ame peut choiſir entre ces deux eſpeces de penſées, ou elle ne le peut pas. Si elle le peut, donc ſon pouvoir eſt indépendant des diſpoſitions du cerveau; donc ce pouvoir demeure le même, quoique ces diſpoſitions changent; donc l'ame doit être toujours également libre dans les enfans, dans ceux qui rêvent, dans le délire, dans la folie, dans l'ivreſſe. Conſéquence contredite par l'expérience.

Si dans l'équilibre ſuppoſé l'ame n'a pas le pouvoir de ſe déterminer, il faut donc pour cela que l'une des diſpoſitions du cerveau l'emporte; & alors l'ame ſe déterminera néceſſairement; donc ſon choix dépend des diſpoſitions du cerveau; donc elle n'eſt libre dans aucun cas (*a*).

Réponſe. Voilà un long circuit pour n'enfanter qu'un ſophiſme. Nous diſons que l'ame dépend des diſpoſitions du cerveau dans ce ſens, que quand ces diſpoſitions ſont altérées juſqu'à un certain point, l'ame ne peut plus agir. Comme

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 119, 123.

elle eſt eſſentiellement active, les diſpoſitions du cerveau ne ſont point un complément de ſon activité, mais elles peuvent être un obſtacle à ſon action. Telle eſt la nature de la matiere à l'égard de l'eſprit ou de la force active. La matiere ne peut pas augmenter cette force, mais elle peut y mettre obſtacle par ſon poids ou par ſa roideur; nous l'éprouvons à tout moment.

Dans le cas de l'équilibre ſuppoſé, l'ame eſt libre de choiſir, parce qu'aucune diſpoſition du cerveau ne fait obſtacle à ſon choix ni à ſa force active: ſi on en conclut, donc ſon pouvoir eſt indépendant des diſpoſitions du cerveau, l'on raiſonne mal. Une détermination violente du cerveau vers l'un des deux côtés, ſeroit un obſtacle à vaincre: une plus violente diminueroit encore la liberté; une très-violente la détruiroit, parce que l'activité de l'ame & ſon empire ſur les fibres du cerveau ſont bornés.

Lorſque deux poids de mille livres ſont en équilibre dans une balance, ſi j'appuie la main ſur l'un des deux, je ferai certainement lever le poids oppoſé. S'enſuit-il que ſi le poids ſur lequel j'appuie étoit diminué de cinq cents livres,

ou le poids oppoſé augmenté d'autant, je le ſouleverois encore, parce que ma force motrice eſt indépendante de la peſanteur ? Voilà une prétention bien ſinguliere. L'Auteur compare la force de l'ame à celle d'un poids : ſophiſme groſſier ; cette comparaiſon même ſert à le réfuter.

§. XXI.

Il en allegue une autre. Si l'ame, dit-il, pouvoit voir très-clairement malgré une diſpoſition de l'œil qui devroit affoiblir la vue, on pourroit conclure qu'elle verroit encore malgré une diſpoſition de l'œil qui devroit empêcher entiérement la viſion (*a*).

Réponſe. Mais ſi l'ame ne peut voir très-clairement que quand l'œil eſt très-clair, il s'enſuit qu'une taie légere doit troubler légérement la vue, qu'une taie plus épaiſſe la trouble davantage, qu'une très-épaiſſe l'intercepte entiérement. De même, ſi l'ame ne jouit d'une liberté parfaite que quand les fibres du cerveau ſont dans un équilibre parfait, une incli-

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 125.

nation légere de ces fibres diminue légérement la liberté, une inclination plus forte l'affoiblit davantage, une très-forte la détruit. L'Auteur en convient formellement (*a*).

Il ſe réfute encore par une troiſieme comparaiſon. Le plus ou moins d'eſprit, dit-il depend des diſpoſitions du cerveau ; ſi l'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une diſpoſition médiocre au vice, on peut donc auſſi avoir beaucoup d'eſprit malgré une diſpoſition médiocre à la ſtupidité (*b*).

Réponſe. Plus l'ame fait d'efforts pour vaincre une diſpoſition du cerveau qui la porte au vice, plus elle a de vertu ; il ne s'enſuit point qu'elle ait la force de donner aux fibres du cerveau le degré de tenſion ou de mobilité, de délicateſſe ou de roideur, qui eſt néceſſaire pour avoir beaucoup d'eſprit.

Enfin, il a recours à la diſpoſition du cerveau de ceux qui rêvent. Il ſuppoſe que l'on peut délibérer en rêvant ; donc alors on eſt libre : ſi on ne l'eſt

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 147.

(*b*) *Ibid.* p. 126.

pas, en quoi le réveil peut-il contribuer à la liberté (*a*) ?

Réponſe. Quoique nous ne puiſſions pas le dire, il ne s'enſuit rien : 1°. il nous ſuffit du ſentiment intérieur, pour ſavoir que nous ſommes libres en veillant & non en rêvant ; 2°. délibérer, & rêver que l'on délibere ne ſont pas la même choſe : 3°. le défaut de connoiſſance actuelle détruit le volontaire, par conſéquent la liberté ; c'eſt le cas de ceux qui rêvent : 4°. il n'eſt pas néceſſaire d'expliquer tous les phénomenes de la vie humaine, pour ſentir que nous ſommes libres.

§. XXII.

Dans ſa troiſieme partie, l'Auteur argumente ſur les eſprits animaux. Pour que l'ame, dit-il, ſoit maîtreſſe de ſes penſées & de ſes actions, il faut qu'elle mette en jeu les eſprits animaux : or, l'action de ces eſprits dépend de trois choſes ; de la diſpoſition du cerveau dans lequel ils agiſſent, de leur propre nature

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 127, 130.

particuliere ;

particuliere, & de la quantité ou de la détermination de leur mouvement. De ces trois choſes, il n'y a que la derniere dont l'ame puiſſe être maîtreſſe, & ce pouvoir ſeul de mouvoir les eſprits animaux ne ſuffit point pour produire la liberté (*a*).

Réponſe. Qu'il y ait des eſprits animaux ou qu'il n'y en ait point, qu'ils ſoient de différente nature, que leur jeu dépende de leur quantité ou de leur direction, qu'en réſultera-t-il ? Il s'enſuivra que dans certains cas la diſpoſition du cerveau, la nature de ces eſprits, le déſordre de leur mouvement, peuvent nuire à la liberté. Qui en doute ? C'eſt le cas des inſenſés, des imbécilles, de ceux qui rêvent, &c. Il s'enſuivra encore que les actions de l'ame ne peuvent être expliquées par le mécaniſme des eſprits animaux : c'eſt ce que nous ſoutenons contre les Matérialiſtes : l'Auteur ne prouvera pas le contraire.

1°. Si le pouvoir de mouvoir les eſprits, dit-il, ſuffit pour rendre l'ame maîtreſſe de choiſir entre le vice & la vertu ; il doit ſuffire auſſi pour lui don-

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 132 & ſuiv.

ner plus ou moins de connoiſſances & de lumieres naturelles (*a*).

Fauſſe conſéquence. Pour que l'ame ſoit libre, il ſuffit que la nature & le mouvement des eſprits animaux ne mettent point d'obſtacle à ſon action ; mais cela ne ſuffit pas pour lui donner plus ou moins de pénétration.

2°. L'ame a le pouvoir de diriger le mouvement des eſprits animaux dans les enfans ; cependant les enfans ne ſont pas libres : d'où cela vient-il?

Réponſe. Cela ne nous fait rien. La queſtion eſt de ſavoir ſi ce pouvoir dans les enfans eſt auſſi complet, auſſi abſolu, auſſi parfait que dans les adultes ; l'expérience prouve que non. Quelle qu'en ſoit la cauſe, cela nous eſt égal.

3°. Pourquoi l'ame des fous n'eſt-elle pas libre, puiſqu'elle peut encore diriger le mouvement des eſprits, & que ce pouvoir eſt indépendant des diſpoſitions du cerveau?

Même réponſe. Il n'eſt pas queſtion d'expliquer par un mécaniſme pourquoi nous ſommes libres, & pourquoi les enfans, les foux, ceux qui dorment, &c.

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 135.

ne le ſont pas; mais de ſavoir ſi le ſentiment intérieur prouve ou ne prouve pas notre liberté : tout mécaniſme eſt ici une abſurdité. Tantôt l'Auteur dit que l'ame meut le cerveau (*a*), tantôt qu'elle ne peut pas mouvoir les eſprits (*b*); eſt-il en état de le démontrer?

§. XXIII.

Il ſoutient que les mouvemens extérieurs de nos membres ſont volontaires, mais qu'ils ne ſont pas libres : lorſque la diſpoſition de mon cerveau, dit-il, me porte à vouloir écrire, je ne puis pas réellement ne le point vouloir.

Réponſe. Ou c'eſt l'ame qui donne cette diſpoſition au cerveau, ou c'eſt lui-même. Si c'eſt l'ame, la détermination vient d'elle; l'acte qui s'enſuit eſt libre, lorſque rien ne s'y oppoſe d'ailleurs. Si c'eſt le cerveau, c'eſt lui qui eſt actif; l'ame n'eſt plus qu'une ſubſtance paſſive.

Vous vous trompez, reprend notre Auteur; lorſqu'un inſenſé veut tuer un homme, le mouvement de ſon bras eſt

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 138.
(*b*) *Ibid.* p. 138.

volontaire, quoique non libre : l'ame en eſt donc le principe & n'eſt pas purement paſſive ; on peut donc nier la liberté de l'ame ſans nier ſon activité (*a*).

Réponſe. Il eſt faux que ce mouvement dans un inſenſé ſoit volontaire ; il n'eſt pas accompagné de connoiſſance ſuffiſante & de réflexion : ſi cet homme connoiſſoit le crime attaché à ſon action, il ne voudroit plus la faire. A plus forte raiſon ce mouvement n'eſt pas libre ; il vient d'une paſſion à laquelle l'ame ne peut réſiſter.

C'eſt la faute des Philoſophes & non la nôtre, ſi la plupart de leurs argumens tendent à prouver non-ſeulement que nos actes ne ſont pas libres, mais qu'ils ne ſont ni volontaires, ni ſpontanées. Dire que les diſpoſitions du cerveau font vouloir l'ame, c'eſt affirmer que nos vouloirs viennent de la matiere, que l'ame purement paſſive les reçoit, comme un corps reçoit le mouvement d'un autre corps : ce qui vient de la matiere ne peut être ni volontaire, ni ſpontanée. Telle eſt cependant la ſuppoſition ſur laquelle raiſonne conſtamment notre Auteur.

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 140, 141.

§. XXIV.

Dans la quatrieme partie, il ſe propoſe de découvrir la ſource de nos erreurs ſur la liberté. Nous nous croyons libres, dit-il, parce que nous faiſons ce que nous voulons (*a*).

Réponſe. Fauſſe raiſon. Nous le croyons, parce que nous ſentons qu'il n'y a aucune connexion néceſſaire entre nos motifs & nos vouloirs, au lieu qu'il y en a une entre certains vouloirs & les affections mécaniques de notre corps. Nous diſtinguons donc évidemment les actes libres d'avec les actes néceſſaires.

Un eſclave, continue-t-il, ſe croiroit libre, s'il pouvoit ſe faire qu'il ne connût point ſon maître, qu'il exécutât ſes ordres ſans le ſavoir, & que ces ordres fuſſent toujours conformes à ſon inclination. Les hommes ſe trouvent dans cet état; ils ne ſavent pas que les diſpoſitions de leur cerveau font naître leurs penſées, leurs volontés, leurs inclinations. L'ame croit ſe déterminer elle-même, parce qu'elle ne connoît pas le

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 142.

principe étranger de ſes déterminations.

Répo ſe. Matérialiſme groſſier. Dans cette hypotheſe, l'ame reçoit tout du cerveau, & ne ſe donne rien. Mais le cerveau n'eſt que de la matiere : d'où lui viennent ſes diſpoſitions & ſes mouvemens ? D'un autre corps, ſans doute, & ainſi à l'infini. Nous voilà bien avancés.

Dans l'exemple allégué, je ſoutiens que cet eſclave ſeroit libre, & j'oſe défier l'Auteur de dire, en quoi le ſort de cet eſclave ſeroit différent de celui d'un homme libre. D'ailleurs, l'état de notre ame eſt différent, puiſqu'elle diſtingue les cas dans leſquels elle eſt ſous l'empire du cerveau, comme dans le ſommeil, & ceux dans leſquels elle n'y eſt plus.

On fait ce qu'on veut, dit-il, mais on ne ſait pas pourquoi on le veut ; il n'y a que les Phyſiciens qui puiſſent le deviner.

Réponſe. Ils l'ont deviné ſupérieurement, en ſoutenant que l'ame eſt purement paſſive en dépit du ſentiment intérieur. Pourquoi nous amuſer encore de ce nom d'*ame* qui n'eſt qu'un fantôme ? Pourquoi ne pas enſeigner rondement, comme les Matérialiſtes, que l'organe intérieur du cerveau eſt le ſeul

principe de nos opérations ? L'Auteur plaiſantoit, quand il a dit que l'ame meut le cerveau, qu'à ſa penſée répond un mouvement du cerveau (*a*) : il faut dire au contraire que le cerveau meut l'ame, & à ce mouvement répond une penſée de l'ame.

Il prétend que la délibération n'eſt point une preuve du libre arbitre ; elle vient, ſelon lui, de l'égalité de force qui eſt entre deux diſpoſitions contraires du cerveau ; elle ne ceſſe & ne devient un choix, que quand l'une de ces deux diſpoſitions matérielles l'emporte ſur l'autre. De là vient que l'on ſe détermine ſouvent ſans ſavoir pourquoi (*b*).

Réponſe. Cependant le ſentiment intérieur nous atteſte, que quand nous délibérons nous ne ſommes point paſſifs ; que nous comparons un motif à un autre ; qu'il dépend de nous de prolonger la délibération ou de choiſir d'abord. Un Fataliſte voudroit-il parier un écu contre moi, que dans une heure d'ici je prendrai le parti qu'il me propoſera ? Il

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 138.
(*b*) Nouv. lib. de penſer, p. 145. Encyclop. *Volonté.*

ſent bien que je lui ferois perdre ſon argent. Nous nous ſentons les maîtres de choiſir entre deux motifs égaux & entre deux motifs inégaux, de faire violence à notre penchant & à nos habitudes, d'agir par raiſon plutôt que par l'appât du plaiſir; une ame, entraînée par les diſpoſitions du cerveau, en ſeroit certainement incapable : le ſentiment intérieur, qui eſt le ſouverain degré de la certitude & de l'évidence, nous paroît préférable à ce que les Fataliſtes ont deviné.

§. XXV.

On ſe croit libre en veillant, dit notre Auteur, & non en dormant, quoique dans l'un & l'autre état, l'ame ſoit également déterminée par les diſpoſitions du cerveau.

Réponſe. Nous avons donc tort de diſtinguer le ſommeil d'avec le réveil, nous ne ſavons plus ſi nous veillons ou ſi nous dormons. L'Auteur, qui rêvoit, ſans doute, allegue encore l'exemple des foux : la ſeule différence qu'il y ait entre eux & nous, ſelon lui, c'eſt qu'ils ſont entraînés par une violente diſpoſition du cerveau, au lieu que nous

ſommes emportés par un poids moins rapide (*a*). Ainſi, toute diſpoſition prépondérante dans le cerveau, eſt un petit grain de folie. Cet argument ſe réduit à dire : Les foux & ceux qui rêvent ne ſont pas libres; donc les hommes de bon ſens qui veillent ne le ſont pas non plus. Nous ne ſavons pas trop en quelle diſpoſition de cerveau il faut être pour raiſonner ainſi.

Nous avons démontré qu'il n'y a aucune comparaiſon à faire entre les diſpoſitions ou les motifs qui nous déterminent, & l'équilibre ou la prépondérance d'un poids ſur un autre, entre l'activité de l'ame & l'inertie de la matiere; il eſt abſurde d'argumenter ſans ceſſe ſur cette comparaiſon.

L'engourdiſſement des organes dans un homme qui dort, leur conformation défectueuſe dans un imbécille, le mouvement déréglé du ſang & des humeurs dans un fou, peuvent mettre un obſtacle invincible à la liberté des opérations de l'ame. Il ne s'enſuit point que ſon activité ſoit l'effet des diſpoſitions

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 147. 148 Encyclopédie, *Volonté*.

matérielles du corps ; elle eſt active par ſon eſſence ; elle agit par ſa propre force, lorſqu'elle ne trouve point d'obſtacle à ſon action.

§. XXVI.

Comment ſauver les inconvéniens de la néceſſité ou de la fatalité dans la morale ? Nos adverſaires conviennent que dans leur ſyſtême la vertu eſt ſimplement un bonheur, & le vice un malheur (*a*). Ils ne ſont donc pas imputables, dignes de punition ni de récompenſe, capables de nous donner des remords ni de la ſatisfaction. Si cette opinion inſpire pour les méchans de la pitié, plutôt que de la haine, elle les autoriſe auſſi à perſévérer dans leur méchanceté, à étouffer la honte & les remords, à braver les loix & les châtimens.

Vainement on dit, qu'à force d'exhortations & d'exemples on peut changer la diſpoſition de leur cerveau : cela eſt faux ; une cauſe morale n'influe point

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 148. Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 243. Diſcours ſur le Bonheur, tome II, p. 136, 173, &c.

ſur la matiere, ne produit point un effet phyſique. Les exhortations & les exemples n'arrivent à une ame vicieuſe, que par le véhicule d'un cerveau mal organiſé; elle ſe croit en droit de les braver, dès qu'elle eſt perſuadée que ſes vices ſont un effet néceſſaire de la diſpoſition de ſon corps.

On ajoute, que les gens de bien ne doivent qu'à leur tempérament leurs bonnes qualités & leurs vertus; qu'ils ne doivent point en faire honneur à *une certaine raiſon*, dont ils ſont forcés de reconnoître l'extrême foibleſſe; on ne leur doit par conſéquent ni reconnoiſſance, ni récompenſe pour leurs vertus; ils ne peuvent eux-mêmes s'en applaudir que comme d'un heureux haſard.

Notre Auteur l'a ſenti; il avoue que l'idée de notre liberté peut ſervir à nous retenir; que l'opinion contraire eſt dangereuſe pour ceux qui ont de mauvaiſes inclinations: mais, dit-il, ce n'eſt pas la ſeule matiere ſur laquelle il ſemble que Dieu ait pris ſoin de cacher aux hommes les vérités qui leur auroient pu nuire (*a*).

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 150.

Réponſe. Voilà donc la ſageſſe de Dieu déconcertée par la ſagacité des Philoſophes. Nous ne leur ſommes pas moins redevables qu'à l'eſprit tentateur, qui fit manger à nos premiers parens le fruit de la ſcience du bien & du mal. L'idée de notre liberté ſervoit quelquefois à nous retenir; ils nous délivrent de ce frein : l'opinion de ſa fatalité eſt dangereuſe pour les méchans; ils la leur enſeignent, afin de tranquilliſer ceux-ci, & de déſeſpérer les gens de bien. D'un côté, on nous enſeigne que la vérité ne peut jamais nuire, & on oſe nommer *vérité* une opinion capable de bouleverſer la ſociété.

§. XXVII.

Nous avons vu dans l'article précédent, que l'Auteur du Livre *de la Nature* prétend expliquer toutes les opérations de notre ame, par le jeu des fibres ſenſitives, intellectuelles & volitives : ſelon lui, ces fibres ſe répondent comme les cordes d'un inſtrument, dont les unes ſeroient montées à la tierce, les autres à la quinte, les autres à l'octave.

Ainſi, le mouvementde mon bras eſt

exécuté par les fibres des muſcles qui y ſont attachés ; les fibres des muſcles ſont remuées par les fibres volitives auxquelles elles tiennent : l'ébranlement des fibres volitives eſt cauſé par celui des fibres intellectuelles, & celles-ci ſont miſes en action, par les fibres ſenſitives qui ſont mues par les objets. » Je » n'en veux pas dire davantage, con» clut l'Auteur ; j'aime mieux laiſſer » méditer le Lecteur (*a*) «.

Il en a trop dit ; ſa théorie eſt le Matérialiſme pur.

1°. C'eſt pour la forme qu'il fait mention de l'ame, elle n'y a rien à faire ; tout s'exécute par le jeu des fibres, & ce n'eſt point elle qui les met en mouvement. Après avoir répété le mécaniſme des fibres : Nous déſeſpérons, dit-il, de voir cela dans l'ame ; mais nous en avons l'image dans le jeu de la machine (*b*). En effet, des fibres, des muſcles, des cordes, des reſſorts dans l'ame, ſeroient des corps dans un eſprit ; mais une image mécanique des opérations d'un eſprit eſt une abſurdité.

(*a*) De la Nature, 4e. part. c. 23.
(*b*) *Ibid*, c. 24.

2°. Nous avons démontré qu'une *ſenſation* n'eſt pas ſeulement l'ébranlement de quelques fibres, mais la *perception* de cet ébranlement, & que ſans perception il n'y a point de ſenſation ; que la penſée n'eſt point un mouvement, puiſque celui-ci eſt diviſible, & que la penſée ne l'eſt pas ; qu'il eſt abſurde d'attribuer l'*action* à la matiere, & une ſimple réaction à l'eſprit : que *vouloir* eſt un acte ſimple & indiviſible comme la penſée, & non un mouvement ; que quand je remue mon bras, c'eſt un mouvement commencé ou ſpontanée ; & non acquis ou communiqué. Il faut détruire toutes ces démonſtrations, avant d'admettre un mécaniſme dans les opérations de notre ame.

3°. Y a-t-il quelque analogie entre la conſcience de la penſée, & la réaction d'une fibre ſur une autre ? Quand je veux, je le ſais & le ſens ; une fibre intellectuelle ſent donc le mouvement d'une fibre volitive, elle ſe ſent elle-même dans une autre fibre. Des ſentimens, des penſées, des vouloirs & des vibrations, des mouvemens, des tons de muſique, ne ſont pas la même choſe.

4°. Selon l'Auteur, les fibres volitives

remuent à *leur gré* les fibres muſculaires ; mais quand une corde d'inſtrument pincée fait frémir une autre corde, elle ne la meut point *à ſon gré*, elle n'en tire point le ton qu'il lui plaît, mais l'uniſſon & les tons de l'accord parfait : c'eſt un mécaniſme dont aucune corde ne peut s'écarter. Y a-t-il le même accord entre nos ſenſations, nos idées, nos vouloirs, nos actions ? Si cela eſt, une tête philoſophique eſt ſouvent un inſtrument très-mal monté.

5°. L'Auteur parloit plus ſenſément dans ſa premiere partie. » Il eſt de l'eſ-» ſence de la volonté humaine, diſoit-il, » d'avoir la faculté de vouloir le bien, » & la faculté contraire ; & je ne con-» çois pas que l'une ou l'autre puiſſe » devenir une néceſſité dans la créa-» ture.... Si Dieu forçoit l'homme au » mal, il ceſſeroit d'être infiniment » ſaint ; s'il le forçoit au bien, il lui » envieroit le mérite des bonnes actions » faites librement.... L'eſſence de la » volonté en ſouffriroit (*a*) «.

(*a*) De la Nat. 1e. part. c. 22.

§. XXVIII.

David Hume, dans ſon huitieme Eſſai ſur l'entendement humain, a combattu la liberté avec plus d'art que les autres Philoſophes; il a ſaiſi le vrai point de la queſtion, il s'eſt attaché à prouver qu'il y a une connexion néceſſaire entre nos actions & les motifs qui les déterminent.

Tout le monde convient, dit-il, que les cauſes matérielles ſont liées néceſſairement à leurs effets. Cette néceſſité n'eſt autre choſe que la co-exiſtence conſtante que nous avons remarquée entre les uns & les autres, & l'habitude que nous avons contractée de conclure l'exiſtence des uns de l'exiſtence des autres. Qu'eſt-ce qu'une cauſe? quelle notion en avons-nous? C'eſt *ce après quoi une choſe exiſte conſtamment.* Rien n'exiſte ſans cauſe; il n'y a point d'idée de *cauſalité* ſans l'idée de connexion néceſſaire; & cette connexion, encore une fois, n'eſt que la *co-exiſtence* qui nous a fait contracter l'habitude d'inférer l'un de l'autre.

Or, il u'y a pas une conjonction moins conſtante entre les actes de notre

entendement & ceux de notre volonté, entre nos actions & les idées qui nous déterminent, qu'entre les cauſes phyſiques & leurs effets. Dans tous les lieux, dans tous les temps, depuis la création, les hommes ont été les mêmes; ils ont eu les mêmes paſſions, les mêmes penchans, le même caractere; ils ont agi de même, lorſqu'ils ont été dans les mêmes circonſtances, & qu'ils ont eu les mêmes motifs. L'ordre moral & l'ordre phyſique ſont auſſi conſtans l'un que l'autre. Sur cette conſtance ſont fondées l'expérience, la prévoyance, la prudence, la politique, la légiſlation, la certitude de l'hiſtoire.

Donc, entre les cauſes morales & leurs effets, entre nos idées & nos volontés, entre nos motifs & nos actions, il y a la même connexion qu'entre une cauſe phyſique & matérielle quelconque & ſon effet. Il eſt impoſſible de donner aucune raiſon d'une connexion plus grande entre les derniers qu'entre les premiers. Puiſque perſonne ne refuſe d'appeller *néceſſaire* la connexion d'une cauſe phyſique avec ſon effet, c'eſt une bizarrerie pure de ne pas appeller *néceſſaire* la liaiſon des motifs avec nos ac-

tions. Pourquoi rejetter le terme quand on eſt forcé d'admettre la choſe ?

Tel eſt l'extrait ſommaire d'une diſſertation très-ſéduiſante (*a*). Avant de répondre directement, obſervons : 1°. que ce huitieme eſſai de M. Hume eſt en contradiction formelle avec le ſeptieme, où il s'eſt efforcé de prouver que nous n'avons aucune idée de *connexion néceſſaire* entre une cauſe phyſique & ſon effet ; que leur co-exiſtence conſtante & notre habitude d'inférer l'un de l'autre, ne forme aucune néceſſité, puiſqu'il n'y a aucune contradiction que les choſes arrivent autrement, & que le cours de la nature vienne à changer : 2°. que, ſelon M. Hume, & ſelon la vérité, la néceſſité phyſique ou morale n'eſt rien autre choſe que la certitude phyſique ou morale, comme nous l'avons obſervé.

Cela poſé, eſt-il vrai qu'une cauſe eſt préciſément *ce après quoi une choſe exiſte ?* Il falloit ajouter, *& ſans quoi elle n'exiſte jamais*. Nous jugeons que le feu eſt cauſe de la chaleur, non-ſeulement parce que la chaleur ſe fait toujours ſentir dans la

(*a*) Œuv. de David Hume, tome III, p. 172 & ſuiv. Syſt. de la Nat. tome I, c. 11, p. 212.

préſence du feu, mais encore parce que nous ne la ſentons jamais dans ſon abſence. Faute de réunir ces deux circonſtances, M. Hume eſt tombé dans pluſieurs ſophiſmes.

Eſt-il vrai, en ſecond lieu, que la co-exiſtence conſtante du feu & de la chaleur, ſoit la ſeule raiſon qui nous fait conclure l'exiſtence de l'un de l'exiſtence de l'autre, & qui nous porte à juger que l'un eſt la cauſe de l'autre ? De l'aveu de M. Hume, cette co-exiſtence n'eſt fondée ſur aucune raiſon *à priori* ; il eſt d'ailleurs évident qu'elle ne vient point du haſard, puiſqu'elle eſt conſtante : donc il faut remonter à la volonté du Créateur, qui a uni ces deux choſes, qui a voulu que la chaleur réſultât de la préſence du feu, & n'exiſtât point dans ſon abſence. Cette volonté eſt conſtante, puiſque le phénomene arrive conſtamment. La liaiſon des cauſes phyſiques, avec leurs effets, dérive donc de la volonté du Créateur ; & comme le Créateur eſt évidemment un Etre ſage, il s'enſuit que l'ordre phyſique eſt conſtant & ne ſe démentira point, à moins que Dieu, pour des raiſons à lui connues, ne l'interrompe dans tel ou tel cas particulier.

§. XXIX.

Or, entre nos actions & les motifs qui nous déterminent, y a-t-il une co-existence aussi constante qu'entre le feu & la chaleur? Ici le sentiment intérieur ou la conscience peut seule nous servir de guide.

1°. Je sens que je veux souvent me promener; mais ce n'est presque jamais le même motif qui détermine ce vouloir; tantôt c'est pour respirer l'air, tantôt pour dissiper l'ennui, aujourd'hui pour me délasser du travail, demain pour me distraire d'une idée importune. Ce n'est donc pas la même cause qui produit cet unique effet. 2°. Prenons lequel de ces motifs l'on voudra, il produit des effets variés. L'envie de respirer l'air, qui me fait promener aujourd'hui, m'engagera demain à me tenir à ma fenêtre, à descendre dans la rue, ou à entrer dans un jardin. Le désir d'écarter une idée fâcheuse me fera changer d'occupation, prendre un livre, ou rechercher la conversation du premier venu.

La même passion produit mille vouloirs différens; & le même vouloir, la même action vient tantôt d'une passion & tantôt d'une autre. Un homme s'em-

barque pour les Indes ; eſt-ce le déſir du gain, la curioſité, une inquiétude vagabonde, la complaiſance pour des parens ou pour des amis, ou le déſir de terminer une affaire épineuſe qui l'engagent à ce voyage ? Tous ces motifs ont pu ſe réunir & influer ſur ſa réſolution ; voilà un effet qui a bien des cauſes. D'autre côté, la ſeule paſſion de l'avarice porte un homme à ſe refuſer le néceſſaire, à travailler, à embraſſer le commerce ou les finances, à commettre des injuſtices, &c. voilà une cauſe qui a bien des effets.

Dans tous ces cas & autres ſemblables, où eſt la co-exiſtence conſtante de la même cauſe avec le même effet ?

Si nous remontons à la ſource de la connexion, avons-nous lieu de juger que Dieu a mis entre tel motif & tel vouloir la même liaiſon qu'il a établie entre le feu & la chaleur ? La conſcience nous atteſte le contraire. Elle nous fait ſentir qu'il n'eſt aucun motif auquel nous ne puiſſions réſiſter ; chacune de nos actions nous en rend un nouveau témoignage. Dieu a-t-il mis notre ame dans la néceſſité de mentir continuellement à elle-même ?

Il y a ſans doute en nous des paſſions

ou des diſpoſitions corporelles, qui ont un effet néceſſaire; la faim me fait déſirer de manger, la ſoif me donne l'envie de boire, le ſommeil de me coucher, la laſſitude de me repoſer; la même diſpoſition mécanique produit le même vouloir dans tous les hommes. La faim ne m'inſpire point la volonté de boire, de marcher ou de me coucher; la ſoif ne m'excite ni à manger ni à dormir. Ici je retrouve l'uniformité de l'ordre phyſique, la co-exiſtence conſtante de la même cauſe avec le même effet: auſſi perſonne n'imagine qu'il éprouve librement la faim, la ſoif, le ſommeil, la laſſitude, ni les déſirs qui en ſont inſéparables. La conſcience nous découvre donc une différence eſſentielle entre les déſirs néceſſaires & les volontés libres; elle nous atteſte même un pouvoir phyſique de réſiſter pendant un certain temps à ces déſirs néceſſaires. Peut-elle nous donner une démonſtration plus complette de notre liberté, & de la fauſſeté du parallele que fait M. Hume.

§. XXX.

En quoi consiste donc l'uniformité de l'ordre moral, sur lequel il a rassemblé tant d'observations ? Il consiste, 1o. en ce qu'il y a des motifs généraux qui influent plus ou moins sur tous les hommes, sans exception, telles sont les affections & les passions communes à l'humanité en général, l'amour du bien-être, l'intérêt, l'honneur, la tendresse paternelle & filiale, le sentiment moral ou l'estime de la vertu, &c. Sur ce principe sont fondées les loix, les peines, les récompenses, les maximes du gouvernement. Mais le plus & le moins varient à l'infini, parce que chacune de ces affections est modifiée par le tempérament, par l'éducation, l'exemple; les habitudes de chaque individu. Conséquemment nous ne pouvons jamais savoir, avec une certitude entiere, que tel motif, dans tel homme & dans telle circonstance, produira telle volonté déterminée, ou telle action; nous en avons seulement une probabilité plus ou moins grande, selon le degré de connoissance que nous avons du tempérament, des opinions, &c. de ce même homme.

Il conſiſte, 2°. en ce que l'uniformité du témoignage d'un grand nombre d'hommes, doit avoir une cauſe réelle & uniforme. Lorſqu'un grand nombre de témoins atteſtent le même fait ſenſible & palpable, il eſt impoſſible, vu la variété de tempéramens, d'affections, de préjugés, d'intérêts de ces témoins, qu'ils ſe réuniſſent tous à mentir. La vérité ſeule du fait peut les forcer à rendre tous un même témoignage. C'eſt ſur ce principe que nous fondons la certitude morale.

Il conſiſte, 3°. en ce qu'il eſt impoſſible qu'un grand intérêt, ſenſible & palpable, commun à toute une Nation, ne réuniſſe le plus grand nombre des particuliers dans le même parti & dans le même deſſein, ſur-tout ſi ce parti n'a rien de contraire au droit & à la juſtice, parce qu'il eſt impoſſible que dans un peuple entier il y ait un plus grand nombre d'aveugles & d'inſenſés, que d'hommes raiſonnables. Mais ce principe applicable à une grande multitude, ne l'eſt plus à un petit nombre, encore moins à chaque particulier.

Lorſque M. Hume & les autres adverſaires de la liberté diſent que les peines

&

& les récompenſes ont une influence néceſſaire ſur les hommes; cela eſt vrai, s'ils l'entendent des hommes en général, ou d'un grande multitude d'hommes. Il eſt impoſſible que dans cette multitude le grand nombre ne ſoit pas déterminé par ce motif, & n'y conforme pas ſa conduite. Mais cela n'eſt plus vrai à l'égard de chaque membre de la ſociété en particulier; il n'en eſt aucun qui ne ſoit libre de réſiſter à la crainte des peines, & à l'eſpoir des récompenſes, & il s'en trouve ſouvent qui y réſiſtent. Ici la néceſſité morale n'eſt qu'une néceſſité vague & indéterminée, qui ne tombe ſur aucun individu en particulier, & ne nuit à la liberté d'aucun. C'eſt à quoi les Philoſophes ne font pas aſſez d'attention. De même, il eſt moralement impoſſible, eu égard aux ſeules forces naturelles de l'homme, qu'il ne commette quelque faute en ſa vie; mais il n'eſt pas moins libre d'éviter chaque faute en particulier. Il eſt moralement impoſſible que dans une ſociété nombreuſe, il ne ſe trouve pas de temps en temps des criminels; cela n'empêche pas que chaque crime en particulier ne ſoit libre & puniſſable.

§. XXXI.

M. Hume a bien ſenti que la différence entre les actes involontaires, produits par ignorance, & les actes volontaires & délibérés, faiſoit une difficulté dans ſon ſyſtême; il a eſſayé d'y répondre. Les actes commis par ignorance, dit-il, n'excitent point de haine, parce qu'ils viennent d'un principe momentané, qui ne prouve point un mauvais caractere (*a*).

Cette raiſon ne vaut rien; ce n'eſt point le caractere qui excite notre haine contre une action criminelle. Quand nous ſaurions par révélation qu'un homme eſt de mauvais caractere, s'il étoit bien prouvé d'ailleurs qu'il n'en a jamais ſuivi les mouvemens, qu'il les a réprimés conſtamment, loin de mériter de la haine, nous le jugerions très-eſtimable. On ne punit point le caractere, parce qu'il n'eſt pas libre, mais les actions, lorſqu'elles le ſont; quand elles viennent d'ignorance, elles ne ſont plus libres, ni puniſſables. La remarque de M. Hume prouve contre lui-même. Si

(*a*) Huitieme Eſſai, p. 203.

toutes les actions ſont néceſſaires, elles ſont néceſſairement conformes au caractere de celui qui les fait : toute mauvaiſe action prouve donc un mauvais caractere, & doit exciter la haine.

» On blâme moins, dit-il, celui qui » fait le mal par précipitation & ſans » deſſein prémédité, que celui qui le » fait par réflexion & de propos délibéré : pourquoi? C'eſt que, nonobſtant qu'un tempérament prompt ſoit » une cauſe durable, un principe permanent dans l'ame, il n'agit pourtant que par intervalles, & n'infecte » point le caractere entier de l'homme «.

Cette obſervation eſt encore fauſſe. Le caractere d'un fripon n'agit auſſi que par intervalles, il ne trouve pas à tout moment l'occaſion de s'exercer; s'enſuit-il qu'un fripon n'eſt pas habituellement un mauvais ſujet? La vraie raiſon pour laquelle on excuſe un homme prompt, c'eſt que la précipation de ſes mouvemens prévient ſouvent la réflexion, & qu'il eſt par conſéquent moins libre qu'un autre. Mais ſi cette promptitude lui fait commettre un crime, il eſt puni avec juſtice.

» Le repentir, continue M. Hume,

» accompagné de la réforme de la vie &
» des mœurs, efface tout péché, parce
» que, changeant nos principes, nous
» ceſſons d'être coupables. Mais hors
» de la doctrine de la néceſſité, nos
» actions ne prouvent jamais une paſ-
» ſion criminelle, & par conſéquent
» ne ſont jamais des crimes «.

Abſurdité. Le repentir efface le péché aux yeux de Dieu, qui voit le fond des cœurs, il ne l'efface point devant les hommes : un meurtrier a beau ſe repentir, on le ſupplicie avec raiſon. Il eſt faux que dans le ſyſtême de la liberté, nos actions ne prouvent jamais une paſſion criminelle, un fond habituellement vicieux ; elles le prouvent du moins quand il y a récidive & mauvaiſe conduite habituelle. Enfin, il eſt faux qu'une action ne ſoit criminelle que quand elle part d'un principe permanent & durable de corruption; autrement un premier crime, quelque atroce qu'il pût être, ne ſeroit jamais puniſſable. M. Hume, en voulant relever de prétendus inconvéniens de la liberté, met à découvert les fatales conſéquences de la néceſſité.

§. XXXII.

Il finit par un aveu qui acheve de démontrer l'erreur. Il ſe fait cette objection : Si les actions volontaires ſont ſujettes aux mêmes loix de la néceſſité que les opérations matérielles ; il y a une chaîne continue des cauſes néceſſaires, préordonnée & prédéterminée, qui s'étend depuis la premiere cauſe de tout ce qui exiſte, juſqu'aux volitions individuelles de chaque intelligence humaine. Dès-lors plus de contingence, plus d'indifférence, plus de liberté. Par conſéquent, de deux choſes l'une, ou il n'y a point de turpitude dans les actions humaines, ou le Créateur ſeul en eſt reſponſable, puiſqu'il eſt la cauſe premiere, & même la ſeule cauſe des actions de la créature, & de la turpitude morale qui y eſt attachée (*a*).

M. Hume répond à la premiere de ces conſéquences, que la turpitude morale conſiſte, en ce qu'une action eſt contraire au bien de la ſociété. La nature, dit-il, nous a formés de telle maniere,

(*a*) Huitieme Eſſai, p. 205, 207.

qu'à la vue d'une action qui tend au détriment & au trouble de la ſociété, nous ſentons en nous un mouvement de haine & de blâme, que nous ne ſommes pas maîtres d'étouffer. Ce ſentiment n'a aucun rapport avec la liberté ou la néceſſité.

Faux principe. 1°. Il eſt d'autres actions moralement mauvaiſes, que celles qui nuiſent à la ſociété : blaſphémer contre Dieu, c'eſt un crime, quoiqu'il n'intéreſſe point directement le bien public. 2°. On peut procurer le bien de la ſociété par un crime, & on peut lui nuire, en croyant la ſervir ; cependant, au jugement de tous les hommes, le premier cas eſt digne de blâme, le ſecond ne mérite ni haine ni châtiment. 3°. Un crime imprévu ou involontaire, ne nous inſpire que de la commiſération; nous plaignons, ſans le blâmer, celui auquel il eſt arrivé. Il eſt donc faux que la nature nous ait formés de telle maniere, qu'à la vue d'une action pernicieuſe à la ſociété, nous ſentions de la haine, ſans aucun égard à la liberté ou à la néceſſité.

M. Hume répond à la ſeconde conſéquence, que c'eſt un myſtere inacceſſible à nos lumieres, qu'il eſt impoſſible

l'expliquer diſtinctement comment Dieu peut être cauſe médiate de toutes les actions humaines, ſans être auteur du péché & de la turpitude morale ; de même qu'il eſt impoſſible de concilier l'indifférence & la contingence des actions humaines avec la preſcience de Dieu, & avec les décrets abſolus.

Nous avons fait voir ailleurs, que la preſcience divine ne déroge en aucune maniere à la contingence de nos actions ; pour les décrets abſolus, nous ne les admettons point. Mais M. Hume a prononcé lui-même ſa condamnation. Toute conſéquence abſurde, dit-il, ſi elle eſt néceſſaire, prouve l'abſurdité du ſentiment qui lui a donné ſon origine (*a*). Or, que Dieu ſoit auteur du péché & cauſe de la turpitude morale, c'eſt une conſéquence abſurde & impie, qui ſuit néceſſairement du dogme de la fatalité ; M. Hume avoue que l'on ne peut pas s'en débarraſſer : donc ce dogme eſt abſurde & impie.

Nous prions le Lecteur de faire une obſervation. De ſix Auteurs dont nous venons d'examiner les objections contre

(*a*) Huitieme Eſſai, p. 200.

la liberté, les deux premiers avouent que dans le ſyſtême de la néceſſité il y auroit contradiction que les choſes arrivaſſent autrement qu'elles n'arrivent : le ſecond reconnoît que, malgré tous les raiſonnemens philoſophiques, les hommes agiront toujours comme s'ils étoient libres : le troiſieme convient que l'opinion de la fatalité eſt dangereuſe à propoſer à ceux qui ont de mauvaiſes inclinations ; que la morale des Fataliſtes n'eſt bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens (*a*) : le quatrieme confeſſe que, ſans la liberté, le mérite & le démérite ne peuvent avoir lieu : M. Hume tombe d'accord, qu'en niant la liberté, on fait Dieu auteur du péché & de la turpitude morale : enfin, l'Auteur du Syſtême de la Nature ſoutient, contre certains Déiſtes, qu'un Dieu juſte ne peut pas punir des crimes néceſſaires (*b*). Voilà donc ſix preuves fournies par nos adverſaires mêmes de la fauſſeté de leur doctrine, & de la vérité de la nôtre.

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 171.
(*b*) Syſtême de la Nature, tome II, c. 7, Note p. 212.

§. XXXIII.

Bayle, Sophiſte plus ſubtil que tous ceux-là, fait auſſi pluſieurs objections contre le libre arbitre.

Il reconnoît que dans le cas de l'équilibre, entre deux objets ou deux motifs égaux, l'homme peut ſe déterminer par le ſeul motif de montrer qu'il eſt libre; & il ſoutient que cette fauſſe idée peut être néceſſairement liée à certaines volitions (*a*). Mais nous avons fait voir qu'aucun motif, tiré de nous-mêmes ou des objets extérieurs, n'a une liaiſon néceſſaire avec les actes de notre volonté.

Il prétend que l'on peut expliquer tous les mouvemens de la volonté par l'exemple d'une balance (*b*); nous avons prouvé le contraire.

Il obſerve qu'il y a des cas où l'homme n'eſt point le maître de vaincre une paſſion violente (*c*). Quand cela ſeroit,

---

(*a*) Dict. Crit. *Buridan*. B. Rép. au Prov. c. 138.

(*b*) Rép. au Prov. c. 139.

(*c*) Dict. Crit, *Hélene*, Y.

il s'agiroit encore de montrer que l'homme eſt toujours dans ce cas : le ſentiment intérieur nous convainc que cela n'eſt point.

Premiere Objection. Nous n'avons aucune idée diſtincte qui puiſſe nous faire comprendre qu'un être qui n'exiſte point par lui-même, agiſſe pourtant par lui-même. Je ſens clairement & diſtinctement que j'exiſte, & néanmoins je n'exiſte point par moi-même : donc, quoique je ſente clairement & diſtinctement que je fais ceci ou cela, il ne s'enſuit pas que je le faſſe par moi-même (*a*).

Réponſe. Au défaut d'une idée abſtraite de notre propre activité & de notre liberté, nous en avons du moins un ſentiment clair & diſtinct, qui les prouve mieux qu'une idée. C'eſt une étrange manie de la part des Philoſophes, de vouloir prouver par des idées ce qui doit être prouvé par le ſentiment ; pour être convaincus de ce qu'ils ſont, ils veulent ſe voir, ils ne veulent pas ſe tâter (*b*).

(*a*) Dict. Crit. *Manichéens*, D. Rép. au Prov. c. 140.

(*b*) V. le Témoignage du Sens intime, par l'Abbé de Lignac.

Agir par ſoi-même & exiſter par ſoi-même, ſont deux notions totalement différentes; la ſeconde ne ſuit point de la premiere. Jamais Bayle ne prouvera que Dieu n'a pu créer un être actif ou agiſſant par ſoi-même, que tout être créé ou contingent eſt néceſſairement paſſif.

Le ſentiment intérieur qui me convainc que j'agis par moi-même, m'apprend auſſi que je n'exiſte pas par moi-même. Je n'exiſtois pas il y a ſoixante ans, & je ne ſais pas ſi j'exiſterai dans vingt-quatre heures; je conçois clairement que quand je n'aurois jamais exiſté, il ne s'enſuivroit aucune contradiction. Au contraire, je diſtingue très-bien le cas où je ſuis paſſif d'avec ceux dans leſquels je ſuis actif: je vois évidemment qu'il n'y a aucune liaiſon néceſſaire entre mes vouloirs & les motifs pour leſquels je veux, puiſque ſouvent le même motif me fait vouloir des choſes différentes; je ſens que j'agis ſouvent malgré une inclination très-forte qui me pouſſe à vouloir le contraire. J'ai donc ſur ma liberté toutes les idées & tous les ſentimens néceſſaires pour me donner une certitude entiere & invincible.

§. XXXIV.

Deuxieme Objection. Si nous n'étions qu'un ſujet paſſif à l'égard de la volonté, nous aurions le même ſentiment d'expérience que nous avons lorſque nous nous croyons libres. Suppoſez que Dieu ait réglé de telle ſorte les loix de l'union de l'ame & du corps, que toutes les modalités de l'ame, ſans en excepter aucune, ſoient liées néceſſairement entr'elles avec l'interpoſition des modalités du cerveau; vous comprendrez qu'il ne nous arriveroit que ce que nous éprouvons.... Une girouette à qui l'on imprimeroit toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, & l'envie de ſe tourner de ce côté-là, ſeroit perſuadée qu'elle ſe mouveroit d'elle-même pour exécuter les déſirs qu'elle formeroit. Nous ſommes naturellement dans cet état (*a*).

Leibnitz prétend de même, que ſi l'aiguille aimantée prenoit plaiſir de ſe tourner vers le Nord, elle croiroit tour-

(*a*) Réponſe au Prov. 2e. part. c. 140.

ner indépendamment de toute autre cauſe, ne s'appercevant pas des mouvemens inſenſibles de la matiere magnétique. Nous n'appercevons pas toujours les cauſes ſouvent imperceptibles dont notre réſolution dépend (*a*).

Réponſe. 1°. J'oſe demander à ces grands Philoſophes : Si nous étions véritablement libres, ſerions-nous affectés autrement que nous ne ſommes ? Si vous répondez qu'oui, je vous prie de me dire de quelle maniere nous ſerions affectés : ſi vous dites que non, donc la maniere dont nous ſommes affectés eſt celle qui eſt propre à un être libre ; elle prouve donc notre liberté. 2°. Lorſque nous ſommes paſſifs & néceſſités, comme dans la faim, la ſoif, le ſommeil, les convulſions, &c. nous ne ſommes point affectés, comme quand nous ſommes actifs & libres ; nous diſtinguons très-bien ces deux états : donc il eſt faux que ſi nous étions toujours paſſifs, nous éprouverions les mêmes ſentimens que nous éprouvons. 3°. Si Dieu nous avoit faits purement paſſifs ;

(*a*) Recueil de Pieces de Clarke & de Léibnitz, tome I, p. 322.

le ſentiment vif & invincible qu'il nous donne de notre activité & de notre liberté, ſeroit un menſonge continuel de ſa part ; il répugne à la ſageſſe & à la ſainteté de Dieu. 4°. Les exemples de la girouette & de l'aiguille aimantée ſont des ſuppoſitions abſurdes ; il eſt impoſſible qu'un être paſſif ait le ſentiment intérieur de ſon action. Lorſque nous réſiſtons à une inclination forte, & que nous agiſſons contre nos déſirs, aucune cauſe ne nous imprime tout à la fois le mouvement & l'envie de nous tourner de ce côté-là, puiſque nous contrarions notre envie : nous ne ſommes donc pas dans le cas ſuppoſé de la girouette & de l'aiguille. 5° Que les cauſes de nos réſolutions ſoient perceptibles ou imperceptibles, cela ne fait rien à la queſtion ; les motifs imperceptibles n'ont pas une connexion plus néceſſaire avec nos volontés que les motifs perceptibles. Recourir à de prétendues cauſes imperceptibles ou inconnues, qui ſe devinent & ne ſe prouvent point, pour étouffer le ſentiment intérieur, c'eſt le procédé d'un Sophiſte & non d'un Philoſophe.

§. XXXV.

Troiſieme Objection. Nous ne devons pas nous fier au ſentiment intérieur de notre liberté; ſi ce ſentiment faiſoit preuve, il nous porte également à croire que notre ame eſt la cauſe efficiente de nos idées & des mouvemens de notre corps. Cependant les Cartéſiens ont démontré, avec la derniere évidence, que notre ame n'eſt que la cauſe occaſionnelle des mouvemens de notre corps, qu'elle eſt purement paſſive à l'égard des idées & des ſenſations; & ſi l'on n'a point pouſſé la choſe juſqu'aux volitions, c'eſt à cauſe des vérités révélées (*a*).

Réponſe. Les Cartéſiens l'ont *démontré!* Où eſt la démonſtration? C'eſt que nous ne voyons rien dans la nature d'une ame ou d'un eſprit créé, qui ait rapport au mouvement des corps; mais quand *nous ne voyons rien*, nous ne démontrons rien. Si nous ne voyons pas dans l'ame le pouvoir de remuer

(*a*) Rép. au Prov. 2e. part. c. 140. Nouv. de la Répub. des Lettres, Décemb. 1685, art. 7.

le corps, nous le ſentons; cela prouve-t-il moins? Parce qu'il a plu à Deſcartes de définir l'eſprit *un être penſant*, & de ſuppoſer que la penſée ſeule conſtitue toute l'eſſence de l'eſprit, il conclut que la puiſſance de mouvoir le corps n'appartient pas à cette eſſence. Il n'avoit qu'à définir l'eſprit, l'*être qui ſe ſent* ou doué de ſentiment intérieur; de là s'enſuivroient la faculté de penſer, & l'*activité* ou la faculté de mouvoir.

Comment un Cartéſien ſait-il qu'il penſe? Sans doute par le ſentiment intérieur; il ne tient qu'à lui d'apprendre par la même voie que ſon ame veut & remue ſon corps : il conclura que la volonté & la puiſſance motrice appartiennent à l'eſprit tout comme la penſée; que l'ame eſt autant diſtinguée de la matiere par la faculté de vouloir & de mouvoir, que par la faculté de penſer. Dans un être doué de différentes facultés, il eſt ridicule d'en prendre une ſeule pour l'eſſence & de laiſſer là les autres.

Nous ne comprenons pas, diſent ces Philoſophes, comment l'eſprit meut le corps, ni comment un corps en meut un

autre : donc nous ne devons pas l'affirmer (*a*).

Comprenez-vous beaucoup mieux comment la volonté de Dieu meut les corps ? Vous ne devez donc pas l'affirmer. Alors ce n'eſt plus ni Dieu, ni l'ame, ni le corps qui eſt la cauſe du mouvement : où la chercherons-nous ? Nous tirons de nos propres facultés la ſeule notion que nous puiſſions avoir de celle de Dieu ; ſi nous ne les concevons pas en nous, beaucoup moins les concevons-nous en Dieu : éclaircirons-nous un myſtere par un autre plus obſcur ?

Demander *comment cela ſe fait-il ?* c'eſt exiger une comparaiſon. L'eſprit & ſes opérations peuvent-ils être comparés à autre choſe qu'à eux-mêmes ? Une vérité de ſentiment ne peut être comparée qu'à une autre vérité de ſentiment. Quand on nie que je remue mon bras, quelle démonſtration fournit-on qui ſoit plus claire & plus convaincante que le témoignage de ma conſcience ?

Il n'y a, diſent-ils encore, aucun rap-

(*a*) Encyclopédie, art. *Cauſe*.

port de nature entre l'eſprit & la matiere : donc on ne conçoit pas que l'un puiſſe agir ſur l'autre (*a*).

Mais il n'y a pas plus de rapport entre un eſprit incréé, ou entre Dieu & la matiere. Cependant il faut que le mouvement commence, puiſque le progrès à l'infini eſt abſurde ; il ne peut pas commencer par la matiere, puiſqu'elle eſt incapable du mouvement ſpontanée : donc il commence par l'action de l'eſprit. Qu'on le conçoive ou non, le fait eſt démontré.

Cela n'explique pas, diſent-ils enfin, comment la matiere agit ſur l'eſprit par les ſenſations, ni comment l'ame obéit aux impreſſions que le corps fait ſur elle (*b*).

Abus de termes. La matiere n'agit point ſur l'ame, & l'ame n'obéit point aux impreſſions des corps ; mais elle apperçoit le changement ou l'impreſſion que les corps extérieurs font ſur les organes auxquels elle eſt unie. Si l'on entend autre choſe par les ſenſations, c'eſt une pétition de principe.

(*a*) Encyclopédie, art. *Cauſe*.
(*b*) Encyclopédie, art. *Cauſe*.

§. XXXVI.

Quatrieme Objection. Une cauſe efficiente doit connoître ſon effet, & la maniere de le produire : or, notre ame ne ſait ce que c'eſt qu'une volition & une idée, ni comment elle les produit, non plus que les mouvemens du corps : donc elle n'eſt la cauſe efficiente d'aucun de ces actes (*a*).

Réponſe. Même ſophiſme. Une cauſe efficiente doit connoître ſon effet par ſentiment, & avoir la conſcience de ſon action ; mais il eſt abſurde qu'elle en connoiſſe la *maniere* par analogie, ou par comparaiſon à une cauſe différente d'elle-même. Vouloir expliquer la maniere d'agir de l'eſprit par l'action d'un être différent de l'eſprit ; ſubſtituer des idées abſtraites au ſentiment intérieur, c'eſt déraiſonner.

Nous ne pouvons expliquer ni comment Dieu meut les corps, ni comment notre ame meut le nôtre, ni pourquoi le choc d'un corps produit le mouvement d'un autre corps ; s'enſuit-il que

---

(*a*) Rép. au Prov. 2e. part. c. 140.

ces phénomenes n'exiſtent pas ? Nous n'avons point d'autre notion de la *cauſalité* phyſique que la co-exiſtence ordinaire d'un fait avec un autre : or, il n'y a point de co-exiſtence plus conſtante dans la nature qu'entre nos vouloirs & les mouvemens de notre corps, entre l'ébranlement de nos organes & les idées de notre eſprit : donc il eſt auſſi certain que nos vouloirs ſont la cauſe de nos mouvemens, & nos ſenſations la cauſe de nos idées, qu'il l'eſt que le feu eſt cauſe de la chaleur. Vingt ſophiſmes contre ces faits n'en détruiront pas la réalité.

§. XXXVII.

Cinquieme Objection. Un être créé ne peut être un principe d'action, ni ſe mouvoir lui-même ; dans tous les momens de ſa durée, il reçoit ſon exiſtence & celle de ſes facultés : il ne peut donc créer des modes par une vertu qui lui ſoit propre. Ou ces modes ſont diſtingués de ſa ſubſtance, ou ils ne le ſont pas ; s'ils ne le ſont pas, ils ne peuvent être produits que par la cauſe qui peut produire la ſubſtance ; s'ils ſont diſtingués,

leur production eſt une vraie création ; ils ſont tirés du néant ; il faut, pour les produire, un pouvoir créateur, un pouvoir infini (*a*).

Réponſe. Fauſſes ſubtilités. La notion d'un être créé ne renferme ni n'exclut le pouvoir d'agir. La matiere eſt paſſive, non pas préciſément parce qu'elle eſt créée, mais parce qu'elle eſt étendue & diviſible. On ne démontrera jamais que Dieu n'a pas pu créer des êtres actifs, & des êtres paſſifs, des ſubſtances ſimples & des ſubſtances diviſibles.

Il eſt faux que l'être créé reçoive à tout moment ſon exiſtence & celle de ſes facultés. L'acte par lequel Dieu a voulu me donner l'être, eſt un acte permanent ; il ſuffiroit pour me tirer du néant, ſi je n'exiſtois pas déja ; & ſi cet acte ceſſoit, je ceſſerois d'exiſter : voilà tout ce que ſignifie la prétendue création continuelle. Il faut raiſonner de la conſervation des ſubſtances, comme de la conſervation des modes ; tant que dure l'acte de ma volonté par lequel je remue mon bras, le mouvement continue, il ceſſe dès

(*a*) Rép. au Prov. 2e. part. c. 141, p. 789.

que je ceſſe de vouloir; il n'y a point là de myſtere.

Les modes ſont diſtingués de la ſubſtance dans ce ſens, qu'elle peut exiſter ſans eux, quoiqu'ils ne puiſſent pas exiſter ſans elle; on nommera cette diſtinction comme on voudra. Pendant que Bayle prétend que la production des modes eſt une vraie *création*, les Matérialiſtes ſoutiennent que toute création eſt impoſſible, le premier ne prouve ſa theſe que par l'abus d'un terme, par une comparaiſon fauſſe contre les modes & les ſubſtances, les autres affirment la leur ſans la prouver. De la premiere, il s'enſuit que Dieu eſt ſeule cauſe, ſeul agent dans l'univers, que tout le reſte eſt paſſif; de la ſeconde, qu'il n'y a point de cauſes, mais ſeulement une chaîne infinie d'effets ſans cauſe premiere. Abſurdité, verbiage, ſophiſmes de part & d'autre.

§. XXXVIII.

Sixieme Objection. Il eſt ridicule de donner la préférence au ſentiment intérieur, plutôt qu'aux démonſtrations des

Philoſophes. Selon cette méthode, il ne faudroit pas croire ce que la bonne Philoſophie nous apprend, que les couleurs ne ſont point dans les objets de la vue, ni la douceur dans le ſucre, ni la chaleur dans le feu, &c. que ce ſont-là des modifications de notre ame qui n'ont rien de réel hors de nous.

Réponſe. C'eſt une dériſion d'appeler bonne Philoſophie une Logique vicieuſe, qui n'argumente que ſur des équivoques, & prend l'abus des termes pour des démonſtrations. Nous ferons voir ailleurs (*a*), que la couleur, la douceur, la chaleur, &c. ſont tout à la fois en nous & dans les objets, que le même terme déſigne une ſenſation & une qualité dans les corps que nous ſentons; que ſans cette qualité réelle dans l'objet, la ſenſation n'exiſteroit pas; que l'une eſt la cauſe, l'autre l'effet. Déjà nous l'avons prouvé (*b*).

Bayle lui-même obſerve que ſi la Philoſophie venoit à bout de faire agir tous les hommes ſelon les idées claires & diſtinctes de la raiſon, l'on peut être

(*a*) Diſſert. ſur la Certit. art. 2, §. 3.
(*b*) Chap. IV, art. 3, §. 4.

assuré que le genre humain périroit bientôt (*a*). En prenant le sentiment intérieur & le sens commun pour guides, nous sommes à couvert de ce danger.

Septieme Objection. Le sentiment intérieur de notre liberté ne prouve rien, parce qu'il se réduit dans chaque individu à son expérience particuliere, parce qu'il ne se vérifie point dans toutes nos actions, parce qu'il y a de la témérité à dire que, s'il étoit faux, Dieu nous tromperoit (*b*).

Réponse. C'est ici la derniere ressource d'un opiniâtre poussé à bout. Si mon expérience particuliere ne me suffit pas pour convaincre les autres de ma liberté, elle suffit du moins pour m'en persuader moi-même; je ne suis pas obligé de convertir des Philosophes qui résistent au témoignage de leur conscience. Le sentiment intérieur de ma liberté se vérifie dans toutes mes actions libres, puisque je les distingue très-clairement de celles qui ne le sont pas. Il n'y a pas de témérité à dire que Dieu ne fait rien de contradictoire, qu'il ne nous force point

(*a*) 16e. Lettre Crit. sur l'Hist. de Calvin, §. 6.

(*b*) Entret. de Maxime, c. 36.

de

de nous ſentir autrement que nous ne ſommes, qu'il n'a pas fondé la morale ſur une erreur inévitable.

§. XXXIX.

Huitieme Objection. La liberté, dit un autre Philoſophe, ne peut être rapportée à aucune des opérations de notre ame. La même choſe ne peut, au même inſtant, être & n'être pas : il n'eſt donc pas poſſible qu'au moment où l'ame agit, elle agiſſe autrement ; qu'au moment où elle choiſit, elle choiſiſſe autrement ; qu'au moment où elle délibere, elle délibere autrement ; qu'au moment où elle veut, elle veuille autrement. Or, ſi c'eſt ma volonté, telle qu'elle eſt, qui me fait délibérer; ſi c'eſt ma délibération, telle qu'elle eſt, qui me fait choiſir ; ſi c'eſt mon choix, tel qu'il eſt, qui me fait agir ; ſi, lorſque j'ai délibéré, il n'étoit pas poſſible (vu l'amour que je me porte) que je ne vouluſſe pas délibérer : il eſt évident que la liberté n'exiſte, ni dans la volonté actuelle, ni dans la délibération actuelle, ni dans le choix actuel, ni dans l'action actuelle, &

qu'enfin la liberté ne ſe rapporte à aucune des opérations de l'ame. Or, l'ame eſt-elle libre, ſi, quand elle veut, quand elle délibere, quand elle choiſit, quand elle agit, elle le fait néceſſairement ? Ainſi raiſonnoient les Stoïciens (*a*).

Réponſe. Ainſi ont déraiſonné les Fataliſtes de tous les ſiecles. Nous diſons de notre côté ; la même choſe ne peut au même inſtant être & n'être pas : donc, lorſque j'exerce ma liberté, il eſt impoſſible que je ne l'exerce pas ; & lorſque je l'ai exercée, il eſt abſurde de ſuppoſer que je ne l'ai pas exercée, & que j'ai agi néceſſairement.

Il n'eſt pas poſſible qu'au moment où l'ame veut, elle veuille autrement. Même équivoque. Il n'eſt pas poſſible ſans doute de ſuppoſer qu'au même moment l'ame veut le oui & le non, le bien & le mal ; mais puiſqu'elle veut librement & à ſon choix celui-ci ou celui-là, il eſt ridicule de conclure qu'elle le veut néceſſairement.

C'eſt ma volonté *telle qu'elle eſt*, libre par conſéquent, qui me fait délibérer :

(*a*) De l'Hom. tome II, ſect. 7, Note 2, p. 277.

donc la délibération, le choix, l'action qui s'enſuivent ſont libres auſſi bien que leur cauſe. Le verbiage de l'Auteur de l'objection n'eſt qu'un ſophiſme puéril.

§. XL

Les Fataliſtes ſe ſont tournés & retournés dans tous les ſens poſſibles : ils ont épuiſé leurs forces pour étouffer en nous le ſentiment profond & invincible de notre liberté. On ne peut pas pouſſer plus loin la ſubtilité des argumens, la variété des obſervations, la hardieſſe des conjectures. Ont-ils porté la lumiere dans notre eſprit ? Ont-ils anéanti nos preuves ? Il n'en eſt pas un ſeul qui ait oſé attaquer le point déciſif, la différence que nous ſentons entre nos vouloirs néceſſaires & nos déterminations libres ; tous ont avoué les conſéquences abſurdes & funeſtes du dogme de la néceſſité : voilà donc les deux principaux motifs de conviction qui ſubſiſtent dans leur entier. Quand ils auroient fait des objections inſolubles, il ne s'enſuivroit pas encore que nous ayons tort.

Mais à quoi ſe réduiſent ces objec-

tions redoutables ? A des ſuppoſitions arbitraires, à l'abus des termes, à des obſervations fauſſes, à une comparaiſon continuelle entre l'eſprit & la matiere; ils ſe ſont tourmentés en vain; le ſens commun ſera toujours le plus fort.

Une ame innocente & vertueuſe conſentiroit difficilement à renoncer au mérite de ſes actions, en déſavouant ſa liberté : qu'un mauvais cœur cherche à calmer ſes remords & à pallier ſa turpitude en ſuppoſant une prétendue fatalité, cela n'eſt pas étonnant, & c'eſt un préjugé fâcheux contre nos adverſaires.

Si le dogme de la liberté étoit moins important, ils ſeroient moins acharnés à le détruire, & nous aurions donné moins de ſoins à le défendre. Mais il entraine une ſuite de conſéquences fatales à l'incrédulité. Il ſape le Matérialiſme par les fondemens; dès qu'il eſt démontré, toute la chaîne des vérités de la religion naturelle ſe trouve établie. Puiſque l'homme eſt libre, ſon ame eſt un eſprit; la matiere eſt eſſentiellement incapable de ſpontanéité & de liberté : ſi l'ame eſt ſpirituelle,

elle eſt naturellement immortelle. Une ame ſpirituelle, libre, immortelle, ne peut avoir que Dieu pour auteur; elle n'a pu commencer d'exiſter que par création. L'homme né libre, eſt un agent moral capable de vice & de vertu; il lui faut des loix pour le conduire, une conſcience pour le guider, une religion pour le conſoler, des peines & des récompenſes futures pour l'encourager; une autre vie eſt réſervée à l'ame vertueuſe ſouvent ſouffrante & affligée ſur la terre. Les attributs moraux de la Divinité, la providence, la ſageſſe, la ſainteté, la bonté, la juſtice, ſont prouvées par la nature même de l'ame, qui en préſente une foible image, & dont la deſtinée porte ſur ces mêmes attributs.

Si l'homme, doué d'intelligence, de liberté, de ſentiment moral, a droit de ſe croire enfant de Dieu & de prétendre à ſes bontés éternelles; le plan de religion, tracé dans les Livres Saints, eſt le ſeul vrai, le ſeul d'accord avec lui-même, avec la nature de l'homme, & avec la ſageſſe divine. Cette religion ſainte préſente, dans la vérité

même & dans la ſublimité de ſon plan ; la preuve de ſon origine. Que la Philoſophie eſt petite & décharnée en comparaiſon de la Religion.

Vainement les incrédules voudroient eſquiver toutes ces conſéquences ; elles ſeront développées dans la ſuite de notre ouvrage. Nous y verrons cette religion, auſſi ancienne que la nature, marcher comme elle, ſe ſoutenir dans toutes ſes parties & dans toutes ſes époques, ne ſe contredire jamais. Tous ſes dogmes ſont autant de raiſons qui portent la lumiere ſur un centre commun ; l'on ne pourroit en détruire un ſeul ſans ébranler tout l'enſemble ; en établiſſant une de ces vérités, on affermit toutes les autres.

ARTICLE III.

De l'immortalité de l'Ame.

§. I.

S'IL étoit démontré que l'ame de l'homme eſt matérielle & doit périr avec le corps, ce ſeroit de toutes les vérités la plus triſte & la plus humiliante pour l'humanité ; il ſeroit encore à ſouhaiter qu'elle fût ignorée de tous les hommes. Le penchant invincible qui les porte à ſe croire libres & immortels, eſt le plus puiſſant reſſort de leur activité, & la ſource des vertus qui ſoutiennent la ſociété. L'homme de bien eſt trop intéreſſé à la vie future pour déſirer d'être anéanti ; le méchant ſeul peut être tenté d'étouffer dans ſon cœur un preſſentiment qui le fait trembler (*a*). Il eſt difficile de juger favorablement du caractere d'un Philoſophe, décidé par

(*a*) Eſſai ſur le Mérite & la Vertu, l. I, 3e. part. Note, p. 81.

goût à ſe plonger dans l'abyme du néant : un Matérialiſte, vertueux ſans eſpérance, bienfaiſant ſans motif, tempérant & modéré par nature, eſt un phénomene inconcevable ; il ne ſera jamais commun.

Il y a ſi peu d'heureux ſur la terre, la plupart des hommes ſont ſi infortunés, notre vie eſt expoſée à tant de chagrins & de douleurs ! Les Philoſophes ne ceſſent de s'en plaindre ; ils doutent ſi c'eſt un Dieu bon qui nous a créés. N'y a-t-il rien de mieux à eſpérer après la mort ? Un aveugle déſeſpoir eſt donc la ſeule reſſource qui reſte à l'homme ſouffrant pour abréger ſes peines. Mais que deviendroit la ſociété ſi une fureur hypocondre s'emparoit de tous ceux qui ont lieu d'être mécontens de leur ſort ? Des Philoſophes, qui oſent affirmer que la mort eſt la fin de toutes choſes, ont-ils prévu les effets que cette ſombre doctrine eſt capable de produire ? Si la vérité n'eſt jamais nuiſible, ce n'eſt certainement pas là une vérité.

» Si je me trompe en croyant l'ame » immortelle, diſoit le vieux Caton, » c'eſt de mon plein gré ; tant que je

» vivrai, je ne veux pas que l'on m'ar-
» rache une erreur qui me conſole. Si
» un mort ne ſent plus rien, comme
» le ſoutiennent des petits Philoſophes,
» je n'ai pas peur que ces Meſſieurs
» viennent, après leur mort, inſulter
» à ma crédulité (*a*) «.

A Dieu ne plaiſe, que nous ſoyons réduits à un ſimple preſſentiment ou à des motifs d'intérêt pour eſpérer une vie future, notre croyance eſt fondée ſur des raiſons plus ſolides. La révélation primitive, la perſuaſion générale du genre humain, la nature ſpirituelle de l'ame, les idées que Dieu nous a données de ſa providence, de ſa juſtice, de ſa bonté; voilà nos preuves. L'opinion des incrédules n'eſt fondée que ſur un Matérialiſme groſſier, dont nous avons déjà démontré l'abſurdité.

§. II.

En premier lieu, le dogme de la vie future eſt un des articles principaux de la religion primitive; il a fait la con-

(*a*) Cic. de Senect. à la fin.

ſolation de nos premiers parens, comme il fait la nôtre. Dieu leur donna cette reſſource pour ſupporter les peines auxquelles il les avoit condamnés; nous le voyons par l'Hiſtoire de la Création. Le ſouffle de la bouche du Seigneur, qui a donné la vie au limon, dont l'homme a été pétri, n'eſt-il qu'une vapeur paſſagere qui ſe diſſipe après un certain temps ? Si ce ſouffle divin (*a*) n'eſt pas une ſubſtance ſpirituelle & incorruptible, en quel ſens l'homme eſt-il créé à l'image de Dieu? Il n'a rien de plus que les animaux.

Après ſon péché, l'homme a été condamné à la mort; ſon corps doit rentrer dans la pouſſiere de laquelle il a été tiré: mais le principe de vie émané du Créateur, ſera-t-il anéanti ? Si Adam devoit mourir entier, le Rédempteur que Dieu lui promettoit ne pouvoit lui ſervir de rien; le ſalut futur du genre humain lui étoit étranger.

Il eſt dit que Dieu agréa les offrandes d'Abel, & rejetta celles de Caïn; telle fut la cauſe de la jalouſie de ce

(*a*) Nous avons prouvé, c. 1, art. 1, §. 2, qu'il n'eſt point queſtion là d'un ſouffle matériel.

dernier. » Si tu fais bien, lui dit le Sei-
» gneur, tu en recevras le ſalaire ; ſi tu
» fais mal, ton péché s'élévera contre
» toi (*a*) «. Une mort prématurée & violente devoit-elle être la récompenſe de la piété d'Abel ? A moins d'admettre une contradiction dans le récit de l'Hiſtorien, & une promeſſe trompeuſe dans la bouche du Seigneur, on eſt forcé de ſuppoſer qu'Abel a dû recevoir, dans une autre vie, le ſalaire de ſa vertu.

Dans la liſte des Patriarches deſcendus d'Adam, Moïſe, après avoir rapporté leur âge & leur mort, dit que Hénoc marcha avec Dieu, & qu'il diſparut, parce que Dieu l'enleva (*b*). La tradition & la croyance des ces premiers temps, étoit donc que Hénoc n'étoit point mort, & qu'il étoit avec Dieu. Si ce *tranſport* déſigne ſa mort, la preuve eſt encore plus forte. Ce juſte privilégié étoit-il le ſeul deſtiné à l'immortalité ?

Job atteſte ſa foi à la vie future, par ces paroles énergiques : » Les leviers

(*a*) Gen. c. 4, ℣. 5.
(*b*) *Ibid* c. 5, ℣. 24.

» de ma biere porteront mon eſpérance,
» elle repoſera avec moi dans la pouſ-
» ſiere du tombeau (*a*) «. Les Savans les plus exercés dans la Langue Hébraïque, obſervent que le mot, שאל qui exprime le tombeau, déſigne auſſi fort ſouvent *le ſéjour des morts*, & qu'il eſt exactement ſynonyme àcelui d'ἅδης chez les Grecs (*b*); ἅδης n'a jamais ſignifié le néant.

La croyance des amis de Job n'étoit pas différente de la ſienne. Le Savant Michaëlis, dans ſes notes ſur Lowth, a prouvé que le Chap. XI, ℣. 16 & ſuiv. & le Chap. XXIV, ℣. 18, 21, du Livre de Job, ſont inintelligibles, à moins que l'on n'attribue aux Iduméens, auſſi bien qu'aux Egyptiens & aux Grecs, la croyance des Iſles fortunées, ou d'un ſéjour délicieux, réſervé aux juſtes après leur mort, & d'un lieu de punition pour les méchans (*c*). L'Au-

(*a*) Job, c. 17, ℣. 16, Héb.

(*b*) Défenſe des Sentim. des Théol. de Hollande, 16e. Lettre, p. 404. Windet, *de vitâ functorum ſtatu*, p. 5.

(*c*) Lowth, *de ſacrâ Poëſi Hebræor.*, tome I, pag. 202.

teur des Queſtions ſur l'Encyclopédie, qui refuſe à Job la connoiſſance de l'immortalité de l'ame, n'en ſavoit pas aſſez pour décider cette queſtion (*a*).

Jacob, parlant de ſa vie & de celle de ſes peres, l'appelle un pélerinage (*b*). Cependant Iſaac, ſon pere, n'avoit pas voyagé, il n'étoit pas ſorti de la Paleſtine. Près de mourir, il aſſemble ſes enfans, & leur annonce ce qui doit arriver à leurs deſcendans; en faiſant cette prophétie, il dit ces paroles remarquables: *J'attends de vous Seigneur, ma délivrance* ou *mon ſalut*, & demande d'être enterré dans le tombeau de ſes peres (*c*). Il n'étoit point queſtion là de la ſanté ou de la guériſon, puiſque Jacob dit à ſes enfans: *Je meurs*, ou *je vais mourir: enterrez-moi dans le tombeau d'Abraham & d'Iſaac.* Il eſt clair que les Patriarches enviſageoient leur vie ſur la terre, comme un voyage dont la mort étoit le terme, & ce dernier moment, comme celui de leur délivrance & de leur félicité.

En traitant de la croyance des Juifs,

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Arabes*, p. 91.
(*b*) Gen. c. 49, ℣. 9.
(*c*) Gen. c. 48, ℣. 21: c. 49, ℣ 18 & 29.

dans notre ſeconde partie, nous montrerons que ce dogme a perſevéré conſtamment parmi eux, & l'on en verra déja des preuves dans le §. ſuivant.

Le Philoſophe qui a écrit que l'on trouve des veſtiges de ce dogme de la vie future, dans l'antiquité la plus reculée, que cependant Dieu n'a jamais révélé cette vérité aux hommes (*a*), ne s'entendoit pas lui-même. Les hommes de la plus haute antiquité n'étoient pas Philoſophes; il faut que Dieu leur ait révélé cette vérité, puiſqu'ils l'ont connue.

§. III.

En ſecond lieu, le dogme de la vie future a été cru chez tous les peuples ſans exception. L'idolâtrie, loin de l'étouffer, lui avoit donné une nouvelle force, ou plutôt ce dogme, par l'abus que l'on en fit, fut une des ſources de l'idolâtrie. L'apothéoſe des grands hommes, l'uſage de leur rendre les honneurs divins après la mort, ſont très-anciens chez les peuples Polythéiſtes, & jamais ils ne ſe ſeroient introduits, ſi l'on avoit

(*a*) 16e. & 17e. Lettre à Sophie, p. 6 & 11.

cru que l'homme meurt tout entier. L'Auteur du Livre de la Sageſſe en parle comme d'un préjugé univerſellement répandu, & remonte à l'origine. » Un » pere, dit-il, affligé à l'excès de la mort » de ſon fils, a voulu en conſerver l'i- » mage; par une tendreſſe aveugle, il » a honoré comme un Dieu l'enfant » dont il pleuroit la perte, il lui a fait » rendre les honneurs divins par ſa fa- » mille & par ſes eſclaves.... Les peu- » ples, par une adulation exceſſive, ont » érigé des ſtatues à leur Souverain, & » après l'avoir d'abord reſpecté comme » un maître, ils l'ont adoré comme un » Dieu. Cette pernicieuſe coutume s'eſt » enracinée avec le temps, & a paſſé en » loi; une folle tendreſſe, une obéiſſance » aveugle, ont fait donner au bois & à » la pierre le nom incommunicable du » Seigneur (*a*) «.

Les Egyptiens, que l'on regarde comme les premiers auteurs de l'idolâtrie, croyoient non-ſeulement l'immortalité de l'ame, mais encore la réſurrection des corps. Cette croyance introduiſit chez eux l'uſage d'embaumer: leurs

(*a*) Sap. c. 14, ℣. 15 & ſuiv.

Rois, par vanité firent élever les pyramides qui ſubſiſtent encore, pour y être enfermés après leur mort. Ces monumens, qui ont déja bravé tant de ſiecles, ſemblent devoir éterniſer, avec l'orgueil de ces Princes, leur foi à l'immortalité. Vainement on a voulu faire honneur aux Egyptiens de l'invention de ce dogme, parce qu'on ne pouvoit pas le méconnoître chez eux; les Indiens, les Chinois, les Scythes, les Gaulois, les Bretons, les Iſlandois, les Américains, ne ſont pas allés le prendre en Egypte.

Dès les premiers temps, les Hébreux ont enſeveli les morts avec autant d'appareil que les Egyptiens; le tombeau de Sara, épouſe d'Abraham, qui devint la ſépulture de ce Patriarche & de ſes deſcendans, eſt plus ancien que les pyramides. Il eſt dit, en parlant de la mort d'Abraham, qu'il fut *réuni à ſon peuple* ou à ſes peres; cela ne peut pas ſignifier qu'il fut mis dans le même tombeau, puiſque ſes peres étoient morts dans la Chaldée, & qu'il fut enterré auprès de Sara. Jacob dit de même en mourant: *Je vais rejoindre mon peuple*, ou ma famille; *enterrez-moi avec mes peres.* La

premiere partie de cette phraſe ne ſignifie pas la même choſe que la ſeconde (*a*). Ce déſir des Patriarches, de *dormir avec leurs peres*, eſt le langage de la nature, ce n'eſt pas celui du Matérialiſme.

En général, les honneurs funebres rendus aux morts, le reſpect pour les tombeaux, ſont chez toutes les nations un témoignage de la croyance d'une vie future, & ce reſpect date de la création. Sur ce point, la Religion ſervoit de ſauve-garde à la morale & au repos de la ſociété : l'homme, pénétré d'une frayeur reſpectueuſe pour le cadavre de ſon ſemblable, concevoit plus d'horreur de l'homicide ; on croyoit que l'ame du mort pourſuivoit le meurtrier, & crioit vengeance contre lui. Déja l'on apperçoit les ſymptomes de cet effroi dans Caïn, meurtrier de ſon frere (*b*) ; l'opinion de la mortalité de l'ame n'auroit pas opéré cet effet.

Que vouloit dire Balaam, lorſqu'il s'écrioit : » Que je meure de la mort des » juſtes, & que ma fin derniere ſoit ſem-

(*a*) Gen. c. 23, ℣. 19 : c. 25, ℣. 8 & 9 : c. 49, ℣. 29.

(*b*) Gen. c. 4, ℣. 14.

» blable à la leur (*a*) «! s'il n'eſpéroit rien après la mort?

La folie d'interroger les morts, pour apprendre d'eux l'avenir, a été une ſuperſtition générale. Moïſe dans ſes loix la défendit : elle étoit en uſage chez les Cananéens ; &, malgré la défenſe, les Juifs y ſont tombés pluſieurs fois (*b*). Homere & Virgile en parlent comme d'une pratique ordinaire chez les anciens. L'abus d'un dogme en ſuppoſe la croyance : des Matérialiſtes n'auroient jamais eu cette imagination.

Il ſeroit comme impoſſible, dit un Philoſophe, de trouver des peuples chez leſquels l'opinion commune ne donnât pas une eſpece d'immortalité à nos ames (*c*). Rien de plus populaire, dit un autre, que le dogme de l'immortalité de l'ame : rien de plus répandu, que l'attente d'une autre vie : ſur ce préjugé ſont fondés tous les ſyſtêmes religieux & politiques (*d*).

(*a*) Numer. c. 23, ℣. 10.

(*b*) Deut. c. 18, ℣. 11. 1 Reg. c. 28, ℣. 11. Eccli. c. 46., ℣. 23.

(*c*) Lettre de Traſib. à Leucippe, p. 285.

(*d*) Syſt. de la Nat. Tome I, c. 13, pag. 260, 275, 279.

Bolingbroke, quoiqu'ennemi de ce dogme, avoue qu'il eſt plus ancien que nos connoiſſances hiſtoriques (*a*). On en a trouvé des ſymboles & des preuves chez des ſauvages, qui n'avoient d'ailleurs aucune marque de culte public (*b*). Le Philoſophe qui a dit que pluſieurs nations abhorrent cette croyance (*c*). auroit dû pour ſon honneur en citer au moins une.

Les efforts qu'ont faits les Incrédules, pour découvrir le premier peuple qui a imaginé ce dogme, & l'a tranſmis aux autres, n'ont abouti à rien (*d*); il eſt né avec le genre humain, & n'a jamais été méconnu que par des Philoſophes. Comme ils concevoient très-mal la ſpiritualité de l'ame, ils avoient peine à démontrer ſon immortalité. La folle curioſité de connoître la deſtinée des ames après cette vie, leur fit rêver la préexiſtence & la tranſmigration, pendant que les Poëtes repaiſſoient le peuple de la fable des enfers. D'autres ſe ſervirent de

(*a*) Œuv. poſth. tome V, p. 237.
(*b*) Bayle, Contin. des penſées div. §. 14.
(*c*) Dial. ſur l'Ame, p. 40.
(*d*) Lettre 17 & 18 à Sophie. Traité de la nat. de l'Ame, c. 2.

cette fable, & de l'abſurdité des opinions philoſophiques, pour combattre l'immortalité.

§. IV.

En troiſieme lieu, la preuve que les Platoniciens tiroient de la ſpiritualité & de la ſimplicité de la ſubſtance de l'ame, nous paroît convaincante. Si l'eſprit eſt une ſubſtance active diſtinguée de la matiere, il n'a pas beſoin d'elle pour ſubſiſter ni pour agir ; n'étant point compoſé de parties, il n'eſt point ſujet à la diſſolution, à la corruption, ni à la mort. Lorſque la matiere ſe décompoſe, aucune de ſes parties n'eſt anéantie, elle ne fait que recevoir une combinaiſon ou une forme différente. Si un atome de matiere ne peut naturellement s'anéantir, ſur quel fondement jugera-t-on qu'une ſubſtance ſimple & diſtinguée de la matiere ne peut ſubſiſter ni agir ſans elle, pendant qu'il eſt démontré que la matiere inerte & paſſive de ſa nature, ne peut être le principe d'aucune action ? Eſt-ce parce que nous n'avons jamais vu cette ſubſtance ? Mais nous ne voyons pas non plus celle de la ma-

tiere ; nous n'appercevons que ſes qualités ſenſibles. Nous avons vu ailleurs le raiſonnement de Cicéron ſur ce point (*a*).

Revenons toujours au ſentiment intérieur. Je ſens que je ſuis le même individu qui a éprouvé & qui éprouve une infinité de modifications ſucceſſives, des ſenſations, des penſées, des vouloirs, du plaiſir, de la douleur, &c. que je ſerois toujours *moi*, quand j'aurois éprouvé & que j'éprouverois des modifications toutes différentes. C'eſt par ce ſentiment que j'exiſte, & que je me ſens diſtingué de tout autre être. Je ſens donc très-certainement que je ſuis une ſubſtance, un ſeul & unique individu. Ce ſentiment ne m'eſt point accidentel, il eſt inſéparable de moi ; c'eſt mon eſſence propre ; ſi je ne l'avois plus, je ne ſerois plus ; il ne peut m'être ôté ſans que je ſois anéanti. Donc, ou Dieu m'anéantira, ou je me ſentirai toujours ſous quelques modifications qui m'arrivent, j'aurai la conſcience de ces modifications & de mon exiſtence. Or, ſelon nos adverſaires, rien ne s'anéantit naturellemet, cela eſt impoſ-

(*a*) Ci-deſſus, art. 1. §. 15

fible & inconcevable : donc mon ame, qui eſt *moi*, eſt naturellement immortelle. Pour m'ôter cette croyance, il faut me priver du ſentiment intérieur de mon être, & m'anéantir dès à-préſent.

L'ame ne pourroit donc ceſſer d'être, qu'autant que Dieu ceſſeroit de vouloir la conſerver. Il faudroit prouver que Dieu n'a créé l'ame que pour un temps, uniquement pour animer le corps auquel il l'a unie ; qu'à la deſtruction du corps il la laiſſe retomber dans le néant ; que l'ame eſt faite pour le corps, & non le corps pour l'ame. Y a-t-il un Matérialiſte capable de nous en donner la démonſtration ?

§. V.

En quatrieme lieu, » la vraie preuve » de l'immortalité de l'ame, dit le ſage » Fénélon, n'eſt pas tirée des recher- » ches incertaines de ſa nature, mais » de l'idée de Dieu & de ſon deſſein en » la créant. Tous les ouvrages du Créa- » teur ſont éternels, rien ne s'anéanti- » ra ; les formes changeront, mais les » eſſences ne ſe détruiront pas. Nous

» ſommes capables de voir Dieu comme » il eſt, & de l'aimer comme il le mé- » rite. En créant des êtres d'une capa- » cité ſi vaſte, Dieu n'a pu avoir d'au- » tre fin, que de les rendre éternelle- » ment heureux dans la connoiſſance & » l'amour de ſes grandeurs infinies. Pen- » dant la vie, l'homme ne remplit » point cette fin. Toutes ſes occupations » ici-bas ne répondent point à une ca- » pacité ſi noble. Or, il eſt impoſſible » que Dieu faſſe & défaſſe ſon ouvrage » ſans remplir jamais ſon deſſein en le » créant. Cette inconſtance ſeroit indi- » gne de la ſageſſe & de la bonté infi- » nie. Suppoſé donc que l'ame fût ma- » térielle, cela n'empêcheroit pas ſon » immortalité «. Cette preuve mérite une attention particuliere.

1°. L'homme eſt un être raiſonnable, doué de conſcience & de liberté, qui a une idée du vice & de la vertu ; nous le ſentons. Dieu le gouverne donc ſelon ſa nature : la conſcience nous dit que Dieu nous commande le bien & nous défend le mal. Plus cette loi divine eſt étendue, & difficile à obſerver ſous la tyrannie des paſſions, plus nous avons beſoin d'un motif puiſſant, général, &

toujours ſubſiſtant pour nous engager à combattre continuellement contre nous-mêmes. Otez la crainte des peines, & l'eſpoir des récompenſes de la vie future, il ne reſte plus de motif aſſez fort, aſſez ſenſible pour nous déterminer à fuir le vice & à pratiquer la vertu. Nous l'avons prouvé ailleurs, & nous y reviendrons encore; dans un moment, nous citerons à témoins nos propres adverſaires. Donc, ſi Dieu ne ſe contredit pas lui-même, il nous propoſe ce motif; la voix de la nature qui nous l'atteſte ne ſauroit être trompeuſe: Dieu, vérité ſuprême, ne peut nous engager à l'obéiſſance par une illuſion.

2°. Lorſqu'il a créé des êtres ſenſibles & intelligens, il a voulu leur témoigner ſa bonté; tout autre motif eſt indigne de lui. Si la vie préſente ne peut nous diſpoſer à un ſort plus heureux, elle n'eſt plus un bienfait, elle ſeroit plutôt un malheur pour la plupart des hommes. Les Incrédules en conviennent: l'homme, diſent-ils, tyranniſé par les paſſions & retenu par la conſcience, agité ſucceſſivement par de vaines terreurs & par des eſpérances frivoles, jouet d'un deſir de l'immortalité qui

qui ne peut être ſatisfait, eſt le plus malheureux des animaux ; il ſemble créé par une Divinité capricieuſe & malfaiſante. Aveugles, admettez la vie future, le ſcandale ſera levé.

3°. Un Légiſlateur juſte doit mettre de la différence entre le ſort des bons & celui des méchans ; cela n'eſt point, ſi tous ſont anéantis à la mort. Le malfaiteur qui ſe rend heureux ici bas aux dépens de ſes ſemblables, eſt le ſeul ſage ; l'homme de bien qui s'immole à l'intérêt public, eſt un inſenſé ; le vice & la vertu ne ſont que idées factices ; l'ordre moral ne porte ſur rien ; le Matérialiſte qui ordonne au méchant de ſe plonger dans le crime, & d'étouffer les remords pour être heureux (*a*), eſt le ſeul Philoſophe qui raiſonne conſéquemment.

4°. Sans la perſpective de la vie future, conçoit-on rien aux vues du Créateur dans la formation de l'univers ? Quel a pu être ſon deſſein en tirant du néant cette ſcene magnifique, en faiſant éclater une ſageſſe profonde juſques dans la ſtructure du plus vil inſec-

(*a*) La Métrie, Diſc. ſur le Bonheur, p. 174, 175.

te ? Cet appareil de puiſſance & de libéralité n'aboutit à rien. Il ſembleroit que Dieu a voulu ſe jouer par cet ouvrage ; qu'il n'a créé l'homme que pour être pendant quelques momens ſpectateur de cette décoration de théâtre. Mais ſi ce n'eſt qu'un préparatif au bonheur de l'éternité, une foible image des biens qui nous attendent ; que Dieu eſt grand aux yeux de la foi, qu'il eſt magnifique, que ſes deſſeins ſont adorables ! La ſageſſe & la puiſſance n'ont été que les miniſtres de ſa bonté ; déja la ſeule eſpérance nous rend heureux ici-bas.

5°. Si tout finit à la mort, la ſociété civile & religieuſe n'eſt qu'une aſſemblée paſſagere & fortuite, qui ne mérite point que l'on s'y attache ; elle ne devient intéreſſante, qu'autant qu'elle doit ſe renouveller après la mort, durer & faire notre bonheur éternel.

Le dogme de l'immortalité tient donc eſſentiellement à celui de la Providence : il n'eſt pas ſurprenant que les deſtructeurs de l'ame ſoient des athées. Déja ils ſont aſſez punis par les conſolations qu'ils ſe ſont ôtées : mais quelle eſt leur fureur de vouloir nous rendre

complices de leur crime, & compagnons de leur malheur?

§. VI.

En cinquieme lieu, ils ſont forcés d'avouer la néceſſité du dogme que nous établiſſons. Epicure n'a jamais oſé prétendre que ſa doctrine pût être utile à la ſociété, ſi elle devenoit commune; il la donnoit comme un myſtere deſtiné ſeulement à faire la félicité d'un Philoſophe; comme ſi un Philoſophe n'étoit plus un homme. Spinoſa convient qu'il eſt mieux que le peuple faſſe ſon devoir par religion plutôt que par crainte (*a*). Or, la religion ſeroit nulle ſans la croyance de la vie future. Pomponace dit qu'il a fallu, pour le bien commun, propoſer au très-grand nombre des hommes les peines & les récompenſes de l'autre vie, parce qu'ils ſont nés avec de mauvaiſes inclinations (*b*). Bayle ſoutient contre Cardan, qu'il n'eſt pas vrai que ce dogme ait produit plus de mal que de bien, même

(*a*) Tract. Théol. Polit. c. 16, p. 134, 137.
(*b*) De immort. Animæ, p. 123.

à ne conſidérer les choſes que par des vues de politique, que la doctrine contraire déſeſpere les gens de bien (*a*). Toland, dans ſes Lettres Philoſophiques, avoue que, pour réprimer les méchans, il a été néceſſaire d'établir l'opinion des peines & des récompenſes après la mort (*b*). Selon Shaftsbury, croire que les mauvaiſes actions ſont punies par la juſtice divine, eſt le meilleur remede contre le vice & le plus grand encouragement à la vertu (*c*). Bolingbroke obſerve que la doctrine des peines & des récompenſes futures eſt propre à donner de la force aux loix civiles, & à réprimer les vices des hommes (*d*). David Hume ne veut point reconnoître pour bons citoyens, ni pour bons politiques, ceux qui s'efforcent de déſabuer le genre humain des préjugés de religion (*e*).

Même concert parmi les Incrédules François. L'Auteur de la Lettre de

(*a*) Penſées ſur la Comete, §. 131. Dict. crit. *Epicure*, R.

(*b*) 2e. Lettre, §. 13, p. 80.

(*c*) Caractériſtics, tome II, p. 60 & ſuiv. Eſſai ſur le mérite & la vertu, L. I, 3e. ſect. p. 68.

(*d*) œuvres poſth. tome V. p. 322 & 489.

(*e*) 11e. Eſſai ſur l'Entend. hum., p. 301.

Traſibule à Leucippe convient que la croyance d'une autre vie eſt le plus ferme fondement des ſociétés, porte les hommes à la vertu, & les détourne du crime (*a*). Dans les ſentimens des Philoſophes, ſur la nature de l'ame, on avoue que l'opinion de ſa mortalité eſt dangereuſe pour ceux qui ont de mauvaiſes inclinations, & peut nuire aux hommes. Dans les réflexions ſur l'exiſtence de l'ame, l'Auteur confeſſe que la morale des Athées eſt dangereuſe en général, & n'eſt bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens (*b*). Dans les Dialogues ſur l'ame, il eſt dit que, pour des hommes foibles & corrompus, une religion dogmatique & la ſuppoſition d'une premiere cauſe deviennent néceſſaires; qu'une origine divine & l'attente d'un bonheur éternel flattent l'amour propre, & peuvent produire de grandes choſes (*c*). L'Auteur du Syſtême de la Nature prouve qu'aucun motif naturel n'eſt aſſez fort pour détourner du vice un homme né avec des paſſions vives, &

(*a*) Lettre de Traſib. p. 146.
(*b*) Nouv. lib. de penſer, p. 150 & 171.
(*c*) Dial. p. 135, 136.

qu'il n'eſt pas le maître d'y réſiſter (*a*) : il eſt donc très-à-propos de recourir à un motif ſurnaturel. Dans les Lettres à Sophie, il eſt dit que l'hypotheſe de l'immortalité de l'ame eſt de toutes les fictions, la plus propre au bonheur du genre humain en général, & à la félicité des particuliers qui le compoſent (*b*). L'Auteur du livre de l'Eſprit eſt d'avis qu'il faut conſerver, même aux fauſſes religions, ce qu'elles ont d'utile, qu'il ne faut point détruire le Tartare ni l'Elyſée (*c*).

On demandera peut-être comment, après de pareils aveux, de prétendus zélateurs des intérêts de l'humanité oſent écrire contre la croyance d'une autre vie. Ce n'eſt point à nous de répondre ; c'eſt au Lecteur judicieux de leur rendre la juſtice qui leur eſt due.

Enfin, ſi la lumiere naturelle a laiſſé des doutes ſur ce point important, ſurtout après les diſputes des Philoſophes, ils ont été pleinement diſſipés par les leçons & par la réſurrection de J. C. Ce

(*a*) Tome I, c. 11, p. 201 & ſuiv.
(*b*) 18e. Lettre, p. 38.
(*c*) 2e. Diſc. c. 17, tom. II, p. 282.

divin Maître a mis au grand jour la vie & l'imortalité par l'Evangile (*a*) ; il a ainſi confirmé la révélation faite aux Patriarches, & renouvellée aux Hébreux par Moïſe. Une tradition vénérable, qui date de ſoixante ſiecles, nous paroît plus que ſuffiſante pour impoſer ſilence à la philoſophie.

Les Incrédules qui ſe ſcandaliſent de ne pas trouver cette révélation auſſi claire dans les ſiecles anciens, que dans l'Evangile, ne voient pas qu'ils accuſent leur propre turpitude. Ce ſont les ſophiſmes de leurs prédéceſſeurs qui ont rendu néceſſaire cette révélation plus formelle. Elle l'étoit aſſez autrefois pour des hommes qui écoutoient encore la voix de la nature ; elle ne ſuffiſoit plus depuis que les Philoſophes de la Chine, des Indes, de l'Egypte, de la Judée, de la Grece & de l'Italie, avoient fait tous leurs efforts pour mettre l'homme au niveau des brutes. Heureuſement ils n'en ſont pas venus à bout, toutes les Nations ſont demeurées perſuadées de l'immortalité de l'ame.

(*a*) 2. Tim. c. 1, ℣. 10.

§. VII.

Ils objectent, contre la révélation primitive, que ce fait porte ſur la vérité & l'authenticité des Livres de Moïſe & de Job : deux points que nous n'avons pas encore prouvés; nous y ſatisferons pleinement dans notre ſeconde partie. Il ſuffit de remarquer, qu'ici l'univerſalité de la tradition eſt atteſtée par les monumens de l'Hiſtoire profane, auſſi bien que par les Ecrivains ſacrés : or, une tradition univerſelle doit être née avant la diſperſion du genre humain. Depuis cette époque, les peuples divers ont eu entre eux très-peu de relation; il eſt impoſſible que l'un d'entre eux, qui auroit imaginé le premier l'immortalité de l'ame, ait pu tranſmettre cette doctrine à tous les autres. Avant la diſperſion, les hommes n'étoient certainement ni philoſophes, ni raiſonneurs; s'ils ont cru à la vie future, ce dogme date de la création.

Ils oppoſent à la ſeconde preuve, que cette tradition n'eſt pas uniforme. Les Egyptiens, diſent-ils, les Chaldéens, les Hébreux, ont cru que l'ame étoit

une émanation de la ſubſtance divine, qu'après la mort elle ſe réuniſſoit à cette même ſubſtance. Ils n'ont donc point admis l'exiſtence individuelle des ames dans un état où elles fuſſent capables de châtiment ou de récompenſe. Cicéron nous apprend que Phérécide le Syrien, & Thalès de Milet, ſont les premiers qui aient enſeigné l'immortalité de l'ame (*a*).

Réponſe. Ce trait d'érudition eſt faux dans tous ſes points. Il eſt certain parmi les Savans, que les Egyptiens ont attribué comme nous à l'ame humaine une immortalité individuelle, en vertu de laquelle elle étoit ſuſceptible de peine & de récompenſe, puiſqu'ils croyoient à la réſurrection (*b*). Cicéron & Diogene Laërce diſent que Phérécide & Thalès ſont les premiers auteurs du ſyſtême de l'émanation des ames : ils ont donc enſeigné les premiers, non l'immortalité de l'ame, mais ſon *éternité ;* ce qui eſt fort différent : ils ont dit que l'ame

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 259, 260. Liberté de penſer, par Collins, p. 208. La Métrie, Diſc. ſur le Bonheur, p. 114.

(*b*) Encyclop. art, *Ame*, p. 329.

étoit *ſempiternelle* ou exiſtoit de toute éternité, puiſqu'elle étoit une émanation de la ſubſtance divine. Les Egyptiens n'ont point connu ce rêve. Le même Cicéron, Plutarque, Ariſtote & Platon, diſent que l'immortalité de l'ame, telle que nous l'admettons, a été crue de tout temps, & que l'on ne peut pas en citer l'Auteur (*a*). Platon l'appelle une opinion *ancienne & ſacrée*. Ils la croient eux-mêmes ſur le témoignage uniforme de tous les hommes. Ariſtote s'eſt démenti dans la ſuite.

Il n'y a aucune preuve que les Chaldéens aient admis le ſentiment de Phérécide & de Thalès; c'eſt une viſion philoſophique, & non une croyance populaire.

Jamais les Juifs ne l'ont enſeignée : Moïſe dit que l'homme eſt crée à l'image de Dieu : ſi les ames étoient une émanation de la ſubſtance divine, la création ſeroit impoſſible. Quand il eſt dit que Hénoc marcha avec Dieu, & que Dieu l'enleva, cela ne ſignifie pas

(*a*) Cic. Tuſcul. l. I, n. 55 & 59. Platon, dans le Phédon, & Epiſt. 7. Plutarque Conſol. ad Apoll.

que ſon ame fut réunie à la ſubſtance divine : Job ne l'entendoit pas ainſi, lorſqu'il eſpéroit un repos au delà du tombeau. Avant Phérécide & Thalès, tous les peuples croyoient une immortalité qui ſervoit de baſe à la morale : l'opinion de Phérécide, adoptée par les Stoïciens, détruiſoit au contraire toutes les conſéquences morales de l'immortalité.

§. VIII.

Deuxieme Objection. L'unanimité de cette croyance eſt un effet de l'amour-propre ; les hommes, ne pouvant penſer qu'avec douleur à la certitude de leur anéantiſſement, ont imaginé cette maniere flatteuſe d'exiſter après la deſtruction du corps. Les Légiſlateurs & les Magiſtrats ont favoriſé cette opinion, dans la vûe de contenir les méchans ; les Prêtres l'ont accréditée pour ſe rendre plus importans, pour établir des expiations. Ces idées inculquées dès l'enfance ſe ſont fortifiées avec l'âge, la crainte naturelle de la mort les a rendu plus vives. Cependant une ſecte entiere chez les Juifs, pluſieurs Philoſophes chez les Grecs & chez les In-

diens, un grand nombre de Lettrés Chinois, &c. n'ont point ſuivi le préjugé commun. La tradition n'eſt donc pas conſtante, & quand elle le ſeroit, elle ne prouve rien (*a*).

Réponſe. Si la croyance de l'immortalité de l'ame vient de l'amour-propre, elle vient de la nature & du fond même de l'humanité. Selon les Matérialiſtes, l'amour de ſoi eſt le motif qui porte l'homme à la vertu & le détourne du crime : ſoutiendront-ils qu'il eſt faux & trompeur ? Si les Pyrrohoniens diſoient que l'amour de la vérité eſt une branche de l'amour-propre, s'enſuivroit-il que la vérité eſt une chimere ? La queſtion eſt de ſavoir ſi cet amour-propre eſt bien fondé ; & nous avons prouvé qu'il l'eſt.

Exiſter encore après la mort, eſt une perſpective conſolante pour les gens de bien, mais effrayante pour les méchans ; il leur eſt donc naturel de l'étouffer par amour-propre : ce ſentiment chez eux eſt-il une meilleure preuve que chez nous ?

Les Légiſlateurs ont favoriſé l'opinion

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 100 & ſuiv. Traité de la nat. de l'Ame. Le bon ſens, §. 108.

de l'immortalité, mais ils ne l'ont pas inventée; elle ſe trouve chez des peuples qui n'ont jamais eu de Légiſlateurs. En tout cas, l'opinion des ſages qui ont policé le genre humain, vaut bien les ſophiſmes des Philoſophes qui cherchent à le corrompre & à le replonger dans la barbarie, d'où les Légiſlateurs l'ont tiré.

Quel qu'ait été le motif des Prêtres, il s'enſuit toujours que la religion a prêté ſon appui à la légiſlation, & l'a ſoutenue de tout ſon poids; que la ſociété eſt l'ouvrage de l'une & de l'autre; que les mauvais politiques qui veulent les ſéparer, travaillent à les anéantir du même coup, & à ſapper l'ouvrage par le fondement. Beau projet pour des Philoſophes!

La ſecte des Saducéens n'a paru chez les Juifs que deux cents ans avant Jeſus-Chriſt, & plus d'un ſiecle après Epicure; il n'eſt pas difficile de deviner d'où elle ſortoit. Auſſi Jeſus-Chriſt reprochoit aux Saducéens, qu'ils contrediſoient Moïſe & les Ecritures (*a*). L'autorité de ces Sectaires, des Epicuriens,

(*a*) Matt. c. 22. ℣. 29.

des Lettrés Chinois, n'eſt pas d'un aſſez grand poids pour contrebalancer le ſuffrage du genre humain ; elle ne prouve pas plus que celle des Pyrrhoniens contre l'évidence des premieres vérités.

§. IX.

Troiſieme Objection. » La nature ayant » inſpiré à tous les hommes l'amour le » plus vif de leur exiſtence, le déſir d'y » perſévérer en fut toujours une ſuite » néceſſaire. Ce déſir ſe convertit bien- » tôt pour eux en certitude ; & de ce » que la nature leur avoit imprimé le » déſir d'exiſter toujours, on en fit un » argument pour prouver que l'homme » ne ceſſeroit pas d'exiſter (*a*) «.

Réponſe. Qu'entend un Matérialiſte par cette *nature* indéfiniſſable, qui nous inſpire l'amour de notre exiſtence ? Sans un Dieu, la nature n'eſt rien. C'eſt, dit-il, qu'il eſt *de l'eſſence* d'un être ſenſible de vouloir ſe conſerver : cela eſt faux, témoins les ſuicides. Il dit que l'homme ne peut aimer ſon être *qu'à condition* d'être heureux (*b*) : un déſir

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13. p. 260, 261.
(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 14, p. 304.

conditionnel peut-il être l'eſſence d'un être ? Si ce déſir eſt naturel à un homme heureux, il ne l'eſt plus à un malheureux. Une ame vertueuſe renonce à la vie, lorſqu'elle ne peut la conſerver que par un crime ; une grande ame s'immole pour le ſalut de ſa patrie ; un forcené ſe tue plutôt que de ſouffrir : tous ces êtres ne perdent, ni leur eſſence, ni leur ſenſibilité. Il eſt donc faux que le déſir de ſe conſerver dérive de la ſenſibilité même ; il vient de la volonté du Créateur.

Ce déſir ne peut ſe changer en certitude, s'il n'eſt point fondé en raiſon ; un méchant déſire auſſi naturellement qu'un homme de bien, d'être toujours heureux : cependant aucun ſcélérat ne pouſſe la folie juſqu'à croire, qu'en perſévérant dans le crime, il parviendra au bonheur éternel.

Si ce déſir nous a été imprimé par un Dieu ſage, bon, juſte, qui ne trompe point, il nous donne une certitude, & nous le ſoutenons ainſi : dans l'opinion des Matérialiſtes, c'eſt un effet dont on ne peut aſſigner la cauſe.

Nous déſirons naturellement, diſent-ils, la vie du corps, & cependant le corps ne vivra pas toujours : tous les

hommes déſirent naturellement d'être riches ; peut-on conclure que tous les hommes ſeront riches un jour ?

Réponſe. Même ſophiſme. On peut renoncer à la vie du corps par vertu, ſans renoncer au déſir d'être éternellement heureux ; c'eſt alors le ſecond déſir qui étouffe le premier. On peut auſſi renoncer aux richeſſes par vertu ou par vanité, ſans renoncer au bonheur. L'amour ſage, éclairé, modéré, de la vie & du bonheur, vient de la nature du Créateur ; il prouve notre deſtination : ce même déſir, exceſſif & mal entendu, vient des paſſions, & ne prouve rien.

Mais, dira-t-on, il eſt auſſi des Matérialiſtes qui ont renoncé à l'immortalité, qui enviſagent le néant de ſang froid.... Impoſture ou trait de folie, même maladie que celle des ſuicides ; la folie ne doit point être admiſe à porter témoignage contre la nature. Le ton de jactance & de vanité, qui regne dans leurs écrits, montre des fanfarons & non des braves.

§. X.

Quatrieme Objection. L'ame, ſéparée

du corps, ne peut ni ſentir ni penſer, être heureuſe ni malheureuſe; les idées ne nous viennent que par les ſens; il n'y a donc point de penſée ſans une ſenſation. Celle-ci eſt une impreſſion reçue dans les organes corporels: donc point de ſenſation ſans organes. A moins d'admettre les idées innées, on ne peut ſuppoſer une ame penſante ſans l'intervention du corps (*a*).

Réponſe. Nous avons prouvé ailleurs le contraire. 1°. Par quelle ſenſation recevons-nous le ſentiment de notre exiſtence individuelle? Nous avons démontré qu'il eſt inſéparable de l'ame.

2°. L'on ſuppoſe & l'on ne prouve point que l'ame eſt incapable d'avoir une idée avant toute ſenſation. Puiſqu'elle a le pouvoir de réfléchir ſur ſes idées, de les comparer, d'en produire de nouvelles ſans le miniſtere des ſens, elle a donc une force active; ſa dépendance, à l'égard des ſens, ne lui eſt donc point eſſentielle. Il eſt abſurde qu'un être actif par ſon eſſence, ait beſoin par

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, p. 262. Nouv. lib. de penſer, p. 87, 90. Le bon ſens, §. 101. Eſſai ſur la nature & la deſt. de l'Ame hum. p. 53, 146.

ſon eſſence d'un inſtrument paſſif pour exercer ſon activité. Quand le corps eſt détruit, la dépendance n'exiſte plus; l'ame jouit donc alors pleinement de ſa force active.

3°. Il eſt faux que la ſenſation ſoit ſimplement l'impreſſion faite par un objet ſur les organes; c'eſt *la perception* de cette impreſſion. L'ame, ſéparée des organes, ne peut plus appercevoir l'impreſſion faite ſur eux; mais active & intuitive par eſſence, elle peut appercevoir les objets en eux-mêmes, avoir des penſées pures, comme elle en a dans le corps même, lorſqu'elle contemple ſes propres opérations. Les Matérialiſtes ſuppoſent toujours l'ame purement paſſive; l'ont-ils prouvé?

4°. Des penſées pures peuvent être un ſujet de joie ou de triſteſſe, de malheur ou de félicité; les peines & les plaiſirs de l'eſprit ſont ſupérieurs à ceux du corps: l'ame, ſéparée du corps, eſt donc encore ſuſceptible de châtiment & de récompenſe.

5°. Quoiqu'elle ne puiſſe plus ſentir comme dans le corps, il n'eſt pas moins poſſible à Dieu de faire éprouver à l'ame une douleur aiguë à l'approche du feu, que de la lui faire ſentir lorſqu'on brûle

le corps auquel elle eſt unie. Il n'y a pas plus de relation eſſentielle entre l'ame & un corps brûlé, qu'entre l'ame & l'élément du feu. Dieu a néanmoins établi la premiere relation entre l'ame & le corps, en vertu de leur union; pourquoi ne pourroit-il pas établir la ſeconde (*a*)?

L'ame peut donc ſentir & penſer, être heureuſe ou malheureuſe ſans le miniſtere du corps; & il n'eſt pas beſoin des idées innées pour le prouver.

Selon vous, diſent nos adverſaires, les ames ont été créées; elles ont eu un commencement; donc elles doivent avoir une fin: ce qui n'eſt point éternel ne peut pas être immortel (*b*).

Fauſſe conſéquence. Quoique la matiere ait été créée, ait eu un commencement, il ne s'enſuit pas qu'elle aura une fin & qu'elle s'anéantira; une ſubſtance ſpirituelle doit-elle plutôt ſubir l'anéantiſſement qu'une ſubſtance matérielle? Dieu a donné librement l'être à notre ame; il pourroit donc l'anéantir, s'il le vouloit, auſſi bien que la matiere;

(*a*) Bayle, Dict. Crit. *Epicure*, H.
(*b*) Dial. ſur l'Ame, p. 98.

mais par le ſentiment intérieur, par la croyance de tous les hommes, par les idées de la juſtice, de la ſageſſe, de la bonté divine, par la révélation, nous ſommes certains que Dieu ne le veut pas.

§. XI.

Cinquieme Objection. Cette maniere de raiſonner eſt fauſſe & arbitraire; vous vous mettez à la place de Dieu, & vous arrangez ſa conduite ſelon le plan que vous formez vous-même. D'un côté, vous ſuppoſez que l'ordre préſent des choſes n'eſt point contraire à une bonté & à une juſtice infinie; de l'autre, vous ſoutenez que cet ordre en exige un autre où tout ſera réparé; mais la réparation ſuppoſe un déſordre réel, une injuſtice au moins paſſagere. Or, il eſt abſurde qu'un déſordre ſerve de fondement à imaginer dans Dieu un plan de bonté, de ſageſſe, de juſtice. Vous tombez donc en contradiction, ou dans un cercle vicieux; vous ſuppoſez ce qui eſt en queſtion : ſi l'ordre préſent eſt injuſte, qui nous répondra que l'ordre futur ſera juſte (*a*)?

(*a*) Hume, 11e. Eſſai ſur l'entend. humain. Le bon Sens, n. 57, 88.

Réponſe. Nos adverſaires ſe connoiſſent mal en contradictions ; ce ſont eux qui y tombent, & non pas nous. 1°. En vertu de la notion d'*être néceſſaire*, il eſt démontré que Dieu eſt ſouverainement parfait, bon, juſte, ſage ; c'eſt le cri de la nature, & la foi de tous les hommes. Ce point eſt donc prouvé ; & non ſuppoſé.

2°. De l'aveu des Incrédules & de tous les hommes ſenſés, il y a une différence eſſentielle entre le vice & la vertu ; leurs effets ne ſont point les mêmes ; il eſt abſurde de penſer que l'un & l'autre puiſſe également faire le bonheur de l'homme. La queſtion eſt donc de ſavoir ſi, dans ce monde, tout acte de vertu procure la félicité de l'homme, ſi toute action criminelle fait ſon malheur. Les Incrédules conviennent que non, & ils en prennent droit de blaſphémer contre la Providence. Nous concluons : donc, de deux choſes l'une, ou il y a une autre vie dans laquelle la vertu fera le bonheur de l'homme, & le crime ſon malheur, ou les notions que vous donnez de l'un & de l'autre ſont fauſſes. Nous raiſonnons donc ſur un principe qui nous eſt commun avec eux, & ſur un fait qu'ils

ſont forcés de nous accorder. Il n'y a point encore là de ſuppoſition, ni de cercle vicieux.

3o. Dans l'hypotheſe d'une vie future, le malheur, ſouvent attaché à la vertu ſur la terre, n'eſt plus *un déſordre* ni *une injuſtice* même paſſagere. Il eſt juſte au contraire que le travail & la peine précedent la récompenſe, que la vertu ſoit éprouvée pour être payée plus abondamment. D'ailleurs l'état actuel des choſes eſt une ſuite de la dégradation de la nature humaine par le péché d'origine. C'eſt dans l'opinion de nos adverſaires que le déſordre & la contradiction ſubſiſtent : ils diſent que la vertu eſt ce qui, tout bien compté, eſt le plus avantageux à l'homme ; & par l'événement, après avoir tout calculé, il ſe trouve ſouvent que la vertu fait ſon malheur. Eſt-ce nous qui raiſonnons mal ?

Il ne leur reſte que deux reſſources. La premiere eſt de prouver d'une maniere ſenſible, que la vertu eſt inſéparable du bonheur en ce monde, & le vice infailliblement puni ; que l'homme criminel eſt toujours malheureux, à proportion des forfaits dont il eſt coupable, & l'homme de bien toujours heureux,

à proportion de ſes vertus : nous verrons s'ils en viendront à bout.

La ſeconde eſt de démontrer que s'il y a un Dieu, il doit payer la vertu, & punir le crime ici bas, ſur le champ, ſans attendre après la mort. En parlant de la Providence, nous avons fait voir que ce plan ſeroit injuſte, inſenſé, deſtructif de toute ſociété.

§. XII.

Sixieme Objection. L'homme de bien, diſent-ils, eſt récompenſé par l'eſtime de ſes ſemblables ; le méchant eſt puni par la haine publique & par les ſupplices, lorſque ſes crimes ſont connus, & par les remords, lorſque ſes forfaits ſont cachés. Si ces motifs naturels & préſens ne font pas impreſſion ſur tous les hommes, des craintes & des eſpérances éloignées en font encore moins. Excepté la douleur, les biens & les maux de ce monde ne ſont tels que dans l'opinion de ceux qui les éprouvent. Il n'y a pas plus de raiſon d'admettre dans l'autre vie des ſupplices pour les crimes des hommes, que pour les meurtres com-

mis par les lions & par les tigres (*a*).

Réponſe. C'eſt encore ici qu'il y a contradiction. Puiſqu'à l'exception de la douleur, il n'y a dans ce monde que des biens & des maux d'opinion, l'eſtime des hommes ne peut être un motif pour tous ceux qui n'y attachent aucun prix ; la haine publique ne peut réprimer ceux qui ont le courage de la braver.

Lorſqu'un malfaiteur s'eſt mis au-deſſus de l'opinon publique, & ne ſouffre aucune douleur pour ſes crimes, quel motif peut lui inſpirer des remords ? Nous défions les Incrédules d'y aſſigner aucun fondement. Les remords peuvent-ils avoir lieu, quand l'homme ne ſe croit pas libre ? Alors le témoignage de la conſcience eſt nul. Un Matérialiſte nous apprend que les aſſaſſins & les voleurs, quand ils vivent entre eux, n'ont point de remords (*b*) ; un autre exhorte les ſcélérats à étouffer les remords pour être heureux (*c*).

(*a*) Sentimens des Philoſophes ſur la nature de l'Ame, p. 104 & ſuiv.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 239. Syſt. ſocial, 1. part. c. 13.

(*c*) La Métrie, Diſc. ſur le Bonh. p. 173 & ſuiv.

Lorſque

Lorſque le bien de la ſociété exige qu'un citoyen s'immole pour elle, quel motif peut l'y engager ? Il ne ſentira pas le témoignage de ſa conſcience, lorſqu'il ne ſera plus ; l'eſtime des hommes, qui n'eſt qu'un bien d'opinion, ne peut l'affecter après ſa mort. Ceux qui croient une autre vie ne ſont pas moins affectés que les autres par les biens & les maux d'opinion, & leur foi ne le leur défend point ; ils ont donc un motif de plus pour ſuppléer au défaut des autres.

Il eſt faux que les cœurs inſenſibles aux motifs naturels & préſens, ne ſoient pas plus touchés par les craintes & les eſpérances d'une autre vie. Il eſt des cas où l'hypocriſie, la puiſſance, la corruption des mœurs publiques, la prévention, peuvent ſouſtraire un méchant au mépris & à la haine ; des circonſtances malheureuſes où la vertu eſt méconnue, calomniée, privée de la juſtice qu'elle mérite. Rien de ſi fautif que le jugement des hommes ; combien de crimes encenſés & comblés d'éloges, parce qu'on ignoroit les motifs & les moyens des acteurs ! Alors les coupables doivent être ſans remords & ſans honte ; les gens de bien, réduits au déſeſpoir & tentés de

devenir méchans. Mais s'il y a une autre juſtice que celle des hommes, les uns ſe conſolent, & les autres doivent trembler.

Que penſer de la comparaiſon entre les actions des hommes & celles des tigres? Elle acheve de prouver que nos adverſaires ne raiſonnent plus.

§. XIII.

Septieme Objection. La croyance d'une autre vie n'opere rien ſur les méchans dominés par des paſſions vives; elle ne fait impreſſion que ſur des ames foibles & timorées, qui, ſans cette croyance, ſeroient également retenues par la crainte du blâme & des remords, & par un goût naturel pour la vertu. Si elles ſe perſuadent le contraire, elles ſe trompent elles-mêmes. La crainte d'un avenir les tourmente en pure perte; elles enviſagent leur Dieu comme un deſpote & un tyran, dont rien n'adoucira les arrêts, qui les punira de leurs foibleſſes involontaires, des penchans qu'il a donnés à leur cœur, &c. Cette crainte ne ſert qu'à leur rendre la mort terrible, & la vie inſupportable, à former des

enthouſiaſtes & des malheureux. Le monde périroit bientôt, ſi la nature ne forçoit les hommes religieux à ſe contredire (*a*).

Réponſe. Il eſt ſingulier qu'un incrédule ſache mieux ce qui ſe paſſe dans les ames timorées, qu'elles ne le ſavent elles-mêmes.

1°. Il en eſt peu qui n'aient eu dans leur vie occaſion de ſuccomber à une tentation violente, ſans aucun danger pour ce monde, & qui ont été détournées par l'idée d'un Dieu vengeur. D'autres ont fait par religion des ſacrifices qu'aucun motif humain n'auroit été capable de leur inſpirer.

2°. La religion nous repréſente Dieu, non comme un deſpote & un tyran, mais comme un pere, un bienfaiteur, un ſauveur. Perſonne, à moins qu'il n'ait eu l'eſprit aliéné, n'a cru que Dieu le puniroit d'une faute involontaire.

3°. S'il y a parmi les Incrédules des enthouſiaſtes méchans, calomniateurs, inſociables, ce n'eſt point la Philoſophie, mais la nature qui les a rendus tels :

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 269 & ſuiv. Le bon Sens, §. 107.

donc s'il y en a auſſi parmi les Croyans, cela vient de leur caractere naturel, & non de leur religion. Les Athées ſont forcés de convenir que leur morale n'opere rien ſur les méchans; que rien n'eſt capable de corriger une organiſation défectueuſe : de quel droit font-ils ce reproche à la croyance d'une autre vie ?

4°. Lorſque les Incrédules ſont dans leur bon ſens, ils avouent que » le plus » grand bienfait dont nous ſoyons redevables au Nouveau Teſtament, c'eſt » de nous avoir révélé l'immortalité de » l'ame, ... que l'opinion contraire » eſt fatale au bien public; qu'il faut » d'autant plus bénir la révélation de » l'immortalité de l'ame, des peines & » des récompenſes après la mort, que » la vaine Philoſophie des hommes en » a toujours douté (*a*) «.

§. XIV.

Huitieme Objection. Parmi les méchans, les plus ſenſés ne croient point à l'autre vie; ceux qui y croient ne l'enviſagent que dans le lointain; ils comp-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Ame*, ſect. 6.

tent ſur la miſéricorde de Dieu, ſur leur pénitence à la mort, ſur la facilité des expiations; cette confiance les entretient dans le crime; elle produit donc plus de mal que de bien. De quoi ſervent à la ſociété des converſions à la mort (*a*)?

Réponſe. Il y a donc des hommes qui ne croient point à l'autre vie, & qui ſont méchans (*b*); ce n'eſt pas la religion qui les rend tels. L'Auteur de l'objection convient que tous les motifs *naturels* ſont impuiſſans, pour retenir un homme livré à ſes paſſions (*c*); que rien ne peut rendre vertueux un homme mal organiſé, & qui a des paſſions fortes (*d*): s'enſuit-il qu'il faut détruire la morale naturelle & philoſophique, auſſi bien que les motifs de religion?

Selon lui, les méchans comptent ſur la miſéricorde de Dieu, & les bons n'y comptent point; elle raſſure les premiers, & elle intimide les ſeconds; cela eſt-il concevable? Si les méchans ſe flattent d'échapper à la juſtice divine, ils

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 177 & ſuiv.
(*b*) *Ibid.* p. 272. (*c*) *Ibid.* c. 11, p. 202.
(*d*) *Ibid.* c. 13, p. 284.

eſperent auſſi de ſe ſouſtraire à la juſtice humaine ; leur vaine confiance ne prouve pas plus contre l'une que contre l'autre.

Il eſt faux que la religion fourniſſe aux méchans des expiations faciles ; la premiere condition du pardon eſt la réparation du tort, lorſqu'il eſt réparable. Quand il ſeroit vrai que toute converſion à la mort eſt inutile à la ſociété, de quoi lui ſert-il qu'un méchant meure dans le déſeſpoir ? D'un côté, nos adverſaires accuſent Dieu de tyrannie & de cruauté ; de l'autre, ils ne veulent pas que Dieu pardonne au pécheur qui ſe repent à la mort : que dire à de pareils raiſonneurs ?

§. XV.

Neuvieme Objection. Jamais les hommes ne ſont plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus ſéditieux, que quand ils croient que la religion leur permet ou leur ordonne de l'être ; ils croient expier leurs forfaits par de nouveaux crimes. La religion a canoniſé des hommes très-méchans ; Moïſe, Samuel, David, Conſtantin, Saint Cy-

rille, Saint Athanaſe, Saint Dominique, &c. (*a*).

Réponſe. Une religion qui défend l'ambition, la cupidité, la perfidie, la cruauté, la ſédition, peut-elle jamais permettre ou commander ces vices? Suppoſons, pour un moment, les crimes commis par un faux zele de religion, encore plus communs que les Incrédules ne les ſuppoſent; l'Hiſtoire eſt remplie de crimes commis ſous des prétextes louables, mais mal appliqués, par un faux zele pour la patrie, pour les loix, pour le bien de la ſociété; il n'eſt aucun malfaiteur qui n'ait voulu pallier ſes crimes par ces motifs: ſont-ils pernicieux en eux-mêmes, parce qu'on en abuſe? Les Athées ſont forcés d'avouer que l'on peut abuſer auſſi de leur morale.

Nous vengerons ailleurs les Saints de l'Ancien & du Nouveau Teſtament, contre les calomnies des Incrédules. Ils peignent le genre humain comme un amas de ſcélérats. Selon eux, » contre » un homme timide que l'idée d'un ave-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 271. Le bon Sens, §. 140 & ſuiv. Syſt. Social, 1. part. c. 13, p. 156. Tableau des Saints, &c.

» nir contient, il en eſt des millions » qu'elle rend inſenſés, farouches, fa- » natiques, méchans.... En tout pays, » le nombre des méchans excede de » beaucoup celui des gens de bien (*a*) ». Si les Croyans étoient auſſi farouches qu'on le prétend, ils ne ſe laiſſeroient pas inſulter ſi patiemment par les Incrédules.

Où a-t-on vu une nation policée ſans la croyance d'un avenir ? Parmi celles que l'on connoît, y en a-t-il qui ſoient mieux civiliſées, plus paiſibles, plus exemptes de ſéditions & de révolutions, que les Nations Chrétiennes ? Lorſque nos adverſaires auront répondu ſenſément à ces queſtions, nous aurons égard à leurs déclamations : nous les reverrons encore, en parlant des devoirs naturels de l'homme envers Dieu, & des effets civils & politiques de la Religion Chrétienne.

Dans les Dialogues ſur l'Ame, l'Auteur prétend que, ſuppoſé l'immortalité, la peine de mort infligée aux malfaiteurs eſt une inconſéquence : on les

(*a*) Syſt. de la Nat. *ibid.* p. 287, tome II, c. 8, pag. 257.

prive, dit-il, du repentir & du temps néceſſaire pour réparer leur tort; dans le ſyſtême oppoſé, on les immole ſimplement à la félicité générale.

Mais la ſociété eſt-elle plus obligée de tolérer des ames ſpirituelles qui la troublent, que des ames matérielles & périſſables? Il y a des torts irréparables; un meurtrier ne rendra pas la vie à ceux qu'il a tués; ſon ſupplice ſert à en intimider d'autres. C'eſt dans le Matérialiſme que les ſupplices ſont injuſtes, puiſque dans cette hypotheſe tous les crimes ſont néceſſaires.

Quand l'Auteur, qui a intitulé ſon Livre *le bon Sens*, dit que les hommes péchent néceſſairement, & que la ſociété les punit néceſſairement par le déſir de ſe conſerver (*a*), il déraiſonne néceſſairement.

§. XVI.

Dixieme Objection. Si l'homme eſt aſſuré de l'immortalité, pourquoi avons-nous tant de frayeur de la mort (*b*).

Réponſe. Dieu nous a donné cette frayeur pour nous engager à notre con-

(*a*) Le bon Sens, §. 81.
(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 14, p. 264.

ſervation, ſans cela le monde ſeroit dépeuplé par le ſuicide. Mais quelle mort fut la plus douce & la plus digne d'un ſage, celle de Socrate, qui but la ciguë en s'occupant de l'immortalité de l'ame, ou celle d'Epicure, qui ſe fit étouffer dans un bain chaud, parce qu'il ne pouvoit plus ſupporter les douleurs de la gravelle; celle de tous les Philoſophes connus, ou celle de Jeſus-Chriſt, qui expire en demandant grace pour ſes bourreaux?

» Je n'ai jamais vu, dit Cicéron, un » homme qui eût plus de peur qu'Epi» cure, de deux choſes dont il diſoit » qu'il ne falloit point avoir peur, je » veux dire, de la mort & des Dieux; il » en parloit toujours (a) «. Ses diſciples font de même; ils diſſertent, ils déclament, ils ſe trémouſſent pour s'exciter au courage & s'enhardir; ce ſont des poltrons qui crient pour ſe raſſurer dans les ténebres; ils ne plaiſantent ſur la mort qu'en bonne ſanté, & lorſqu'ils viennent à réſipiſcence, ils avouent qu'au milieu de leurs bravades ils trembloient de peur.

(a) Cic. de Nat. Deor. l. I, n. 31.

Un Chrétien n'a pas beſoin de cette comédie. La bonté infinie de Dieu, les mérites de Jeſus-Chriſt, ſa réſurrection, gage de la nôtre, ſes promeſſes, le témoignage que notre ame ſe rend à elle-même de ſon immortalité, l'exemple de nos freres qui meurent avec ſécurité, & avec joie, les effets que les ſacremens operent ſous nos yeux, la mort funeſte de la plupart des Incrédules : voilà nos motifs de confiance.

§. XVII.

Onzieme Objection. Ceux qui n'enviſagent la vie préſente que comme un paſſage, ne penſent point à leur bonheur préſent, à perfectionner leurs inſtitutions, leur morale, leurs ſciences. C'eſt en ſe réſervant le droit de placer dans le ciel les eſclaves ſoumis à leurs volontés arbitraires, & de damner tous les autres, que les Prêtres ſe ſont acquis le pouvoir, les richeſſes, l'empire dont ils jouiſſent & qu'ils exercent ſur les Rois mêmes. Lorſque le dogme de l'immortalité, ſorti de l'école de Platon, ſe répandit dans la Grece, il détermina une foule d'hommes, mécontens de leur

fort, à terminer leurs jours. Ptolémée Philadelphe, Roi d'Egypte, témoin de l'effet que produiſoit cette doctrine ſur le cerveau de ſes ſujets, défendit de l'enſeigner ſous peine de mort (*a*). Aujourd'hui encore elle eſt cauſe que dans les Indes, chez les Negres & en Amérique, à la mort d'un homme puiſſant l'on immole pluſieurs perſonnes pour aller le ſervir dans l'autre monde.

Réponſe. Fauſſes obſervations. 1°. Enviſager ce monde comme un lieu de paſſage, a été la maxime de Socrate, de Platon, de Cicéron, de Caton, de Séneque, d'Epictete, de Marc Antonin, des Stoïciens, des plus grands hommes de l'antiquité. » Regardez, dit » Séneque, les objets qui vous environ- » nent comme autant de fardeaux qui » ralentiſſent votre courſe eans ce ſéjour » paſſager (*a*) ». Il faut donc que tous aient été de mauvais citoyens, qui n'ont penſé à rien faire ni à rien perfectionner. Cette idée ſeule, dit le Spectateur Anglois, devroit ſuffire pour éteindre l'amertume de la haine, l'inſatiabilité de

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I., c. 13, p. 273, 280.
(*b*) Séneque, Epiſt. 102, ad Lucil.

l'avarice, & le feu de l'ambition. Un autre Déiſte eſt de même avis (*a*).

Au contraire, les Epicuriens, perſuadés de la mortalité de l'ame, ont dû être excellens légiſlateurs, parfaits moraliſtes, politiques profonds, ſavans du premier ordre, tous animés d'un zele ardent pour le bonheur de l'humanité : on ſait ce qui en a été. En quel temps les Romains ont-ils été plus vertueux, lorſqu'ils profeſſoient la croyance d'une vie future, ou lorſqu'ils furent infectés de l'Epicuréiſme ?

2°. L'Auteur de l'objection a reconnu que l'immortalité de l'ame eſt une croyance populaire, un dogme univerſellement répandu (*b*); à préſent il ſoutient que c'eſt une invention des Prêtres. Ce ſont donc eux qui l'ont porté aux Indiens, aux Chinois, aux Tartares, aux Lapons, aux habitans des terres Auſtrales, &c. Selon lui, ce dogme eſt ſorti de l'école de Platon, & il eſt profeſſé par Homere, qui a vécu ſix cents ans avant Platon.

(*a*) Eſſai ſur le mérite & la vertu, l. II, p. 100.

(*b*) Argument du Phédon, traduct. de Dacier.

3°. L'Ecriture Sainte place dans le ciel, non ceux qui ont été ſoumis aux volontés arbitraires des Prêtres, mais ceux qui ont utilement ſervi leur patrie. On peut voir dans le quarante-quatrieme Chapitre de l'Eccléſiaſtique, dans les Livres des Machabées, dans le onzieme Chapitre aux Hébreux, ſi les hommes, dont le S. Eſprit a daigné faire l'éloge, ont été inutiles au monde. Mais tous les hommes ne ſont pas deſtinés à être Légiſlateurs, Philoſophes, Guerriers, Savans, Politiques; il y a des vertus civiles, ſimples, obſcures, propres aux citoyens du plus bas étage. La religion leur promet le ciel comme aux vertus plus éclatantes, parce qu'elles ne ſont pas moins néceſſaires; mais elle n'a jamais canoniſé l'inertie, la vie molle & inutile, non plus que l'égoïſme philoſophique.

4°. De tout temps, l'immortalité de l'ame a été crue par les Egyptiens & par les Grecs: ce n'eſt pas ce dogme qui en a porté quelques-uns à ſe tuer; c'eſt le tableau pathétique des miſeres de cette vie, & de la félicité future, tracé par certains enthouſiaſtes. Hégéſias, qui dégoûtoit de ce monde ſes auditeurs, étoit

athée & de la ſecte des Cyrénaïques (*a*). Si la lecture de Platon tourna la tête à Cléombrote d'Ambracie, & lui fit chercher la mort pour jouir plutôt de la vie future, cela prouve ſeulement qu'il avoit le cerveau mal organiſé. A préſent cette maladie a changé; ce ne ſont plus les Croyans qui ſe tuent, ce ſont les Incrédules.

Chez les différens peuples, les abus ne ſont point nés du dogme de l'immortalité de l'ame, mais de celui de la réſurrection des corps mal entendu; la Religion Chrétienne, en épurant cet article de la foi primitive, a prévenu tous les inconvéniens (*b*).

§. XVIII.

Douzieme Objection. La plupart des Sages de l'antiquité ont cru la mortalité de l'ame, & n'ont pas été pour cela moins vertueux. Timée de Locres, Ariſtote, les Platoniciens, Zénon, Ovide,

---

(*a*) Cic. Tuſcul. l. I, n. 130. Morale d'Epicure, p. 24. Encyclop. *Cyrénaïques.*

(*b*) Eſprit des Loix, l. XXIV, c. 19. Recherches philoſ. ſur les Amér. tome II, p. 219.

les deux Séneques, Epictete, Antonin, ſont de ce nombre; Cicéron ne ſavoit qu'en penſer. Moïſe & l'Eccléſiaſte n'ont point parlé de la vie future. Les Saducéens, les Epicuriens, les Lettrés Chinois, les principaux Romains, du temps de Céſar & de Cicéron, n'eſpéroient rien après la mort; ils n'étoient pas plus mauvais citoyens que les autres. L'homme qui n'attend point d'autre vie, n'en eſt que plus intéreſſé à ſe rendre celle-ci heureuſe par l'eſtime & l'amitié de ſes ſemblables (*a*).

Réponſe. En parlant des dogmes de la religion Juive, nous verrons que Moïſe & l'Eccléſiaſte ont profeſſé hautement l'immortalité de l'ame. Si les Platoniciens & les Stoïciens n'ont pas penſé de même, ils déraiſonnent dans leurs Livres.

Il eſt vrai que leur langage n'eſt pas conſtant. Lorſqu'ils ont parlé en légiſlateurs & en politiques, ils ont ſenti la néceſſité du dogme de la vie future pour appuyer les loix & la morale; lorſqu'ils diſſertent comme Philoſophes, ils ré-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13, p. 272, 287. Dial. ſur l'Ame, p. 44, &c.

pandent du doute ſur toutes les vérités : il falloit d'autres maîtres pour inſtruire les hommes.

Quant à leur conduite, elle n'eſt rien moins qu'irrépréhenſible. L'Epicuréiſme, devenu commun dans la Grece & à Rome, précipita la chûte de ces Républiques; Polybe, Juvénal, Monteſquieu, Bolingbroke, & d'autres, l'ont remarqué. Quand tous les Incrédules auroient été vertueux, il ne s'enſuivroit rien; ils étoient en petit nombre, contenus par les loix, par les uſages civils & religieux, forcés d'effacer par leur conduite le ſcandale de leurs opinions : il n'en ſeroit pas de même chez un peuple entier de Matérialiſtes.

La queſtion eſt de ſavoir, ſi un Incrédule fera conſiſter ſon bonheur à gagner l'eſtime & l'amitié de ſes ſemblables, ou à ſatisfaire des paſſions impérieuſes : l'expérience ſeule peut décider ce problême. L'un d'entr'eux obſerve que l'amour de la vie & du bien-être a des droits plus preſſés que ceux de l'amour-propre & du point d'honneur; que la vertu & la probité ſont des choſes étrangeres à notre être, ornemens & non fondemens de la

félicité (*a*). Ce principe peut mener fort loin.

D'ailleurs, un homme qui croit à la vie future, n'eſt pas moins ſenſible qu'un Incrédule à la crainte du blâme, du mépris, de la haine de ſes ſemblables, ni moins intéreſſé à rendre ſon ſort heureux par la vertu. Il a donc un motif de plus, la crainte de déplaire à Dieu, en offenſant les hommes.

§. XIX.

Shaftesbury s'eſt attaché à prouver que la croyance d'une vie future produit de pernicieux effets. 1°. Selon lui, une charité, prétendue ſurnaturelle, a ſouvent rompu les liens de l'humanité naturelle, a mis plus d'antiphatie entre nous que les intérêts mêmes temporels, a produit plus de diviſion qu'il n'y en avoit parmi les Païens (*b*).

2°. Les eſpérances d'une autre vie nous font négliger les devoirs de la bienveillance naturelle; l'attachement à nos

(*a*) Diſc. ſur le Bonheur, p. 152, 172.
(*b*) Caractériſtics, tome I, p. 18.

amis, à nos proches, à l'humanité, eſt regardé comme une affection mondaine & dangereuſe au ſalut : les Chrétiens, obligés d'*avoir leur converſation dans le Ciel*, ne tiennent plus à la terre (*a*).

3°. Si cette foi vient à manquer, la vertu ne tient plus à rien ; ſi elle eſt ferme & vive, elle nous fait négliger les devoirs de la vie préſente (*b*).

4°. Ce motif donne un eſprit concentré & retréci, que l'on peut obſerver dans les dévots de toutes les ſectes & de toutes les religions (*c*).

5°. Il ôte à la vertu ſon plus grand mérite, qui eſt le déſintéreſſement ; ce n'eſt qu'un renoncement conditionnel aux plaiſirs & aux avantages de cette vie, pour leſquels on ſe promet un meilleur équivalent (*d*).

6°. Le Chriſtianiſme ne nous donne aucune idée des vertus les plus héroïques, de l'amitié, du zele, du bien public, & ne leur promet aucune récompenſe (*e*).

(*a*) *Ibid.* p. 99, tome II, p. 68.
(*b*) *Ibid.* tome II, p. 69. (*c*) *Ibid.* p. 58.
(*d*) Caractériſtics, tome I, p. 97 : tome II, p. 59.
(*e*) *Ibid.*

Un autre Déiſte, plein des mêmes idées, dit, en parlant d'un athée : Il fait le bien ſans attendre de récompenſe ; il eſt plus vertueux & plus déſintéreſſé que nous (*a*).

Montrons d'abord que Shaftesbury s'eſt réfuté, nous répondrons enſuite.

Après avoir reconnu la néceſſité des peines & des récompenſes temporelles dans la ſociété ; il convint que l'eſpérance des récompenſes & la crainte des peines d'une autre vie ſont, en pluſieurs occaſions, d'un grand avantage pour aſſurer & affermir la vertu ; qu'elles peuvent nous diſpoſer à l'embraſſer enfin par un amour généreux (*b*).

Il avoue que l'Athéiſme tend à retrancher toute affection à ce qu'il y a de plus aimable & de plus digne de l'homme, que l'on eſt peu ſenſible à l'ordre moral, quand on enviſage l'univers comme un chaos de déſordre (*c*) ; qu'un athée ne peut reſpecter ſincérement les loix & les Magiſtrats, & que, puiſqu'il eſt ſous leur pouvoir, il eſt puniſſable (*d*). Il dit

(*a*) Nouv. Héloïſe, tome VI, Lettre 8.
(*b*) Caractériſtics, tome II, p. 60, 63, 273.
(*c*) Caractériſtics, tome II, p. 69.
(*d*) *Ibid.* p. 260.

que rien n'eſt plus capable d'exciter à la vertu, & de détourner du vice, que la préſence d'un Etre ſuprême, témoin & juge de tout ce qui ſe paſſe dans l'univers; qu'il y a une relation eſſentielle entre la vertu & la piété; que la perfection & le mérite de la vertu ſont dûs à la croyance d'un Dieu rémunérateur & vengeur (*a*).

Ses objections peuvent-elles détruire des aveux auſſi formels?

§. XX.

Il eſt d'abord abſurde de ſuppoſer que les nations Païennes ont eu moins de diviſions & d'antipathie que les nations Chrétiennes; que les diſſenſions des hommes viennent de la croyance de l'immortalité; le commun des Païens y croyoit auſſi bien que nous.

1°. Notre ſalut étant indépendant de celui des autres, il eſt impoſſible que notre intérêt éternel puiſſe être oppoſé à l'amour du prochain; au tribunal du Souverain Juge chacun rendra compte *pour ſoi-même* (*b*). La charité univerſelle

(*a*) *Ibid.* tome II, p. 51, 57, 60, 61, 77, 81.
(*b*) Rom. c. 14, ℣. 10, 12.

eſt de toutes les vertus la plus étroitement commandée.

2°. Il n'eſt pas moins ridicule de mettre une différence entre cette *charité* univerſelle & l'*humanité ;* les devoirs de l'une & de l'autre ſont abſolument les mêmes. L'attachement à nos amis, à nos parens, à nos concitoyens, n'eſt blâmable que quand il eſt excluſif ou exceſſif, & qu'il nous porte à violer les devoirs de la juſtice. Lorſque S. Paul dit, *notre converſation eſt dans le Ciel,* il oppoſe cette maxime aux ennemis de la Croix de Jeſus-Chriſt, qui font leur Dieu de leur ventre, qui mettent leur gloire dans leur ignominie, qui n'ont de penſées & d'affections que pour la terre (*a*). De tels hommes ne ſont certainement pas propres à rendre de grands ſervices à leurs freres.

3°. Selon le même Apôtre, Dieu a fait à la piété les promeſſes *de la vie préſente & de la vie future* (*b*) : quand un homme ſeroit chancelant dans ſa foi, il auroit donc encore les mêmes motifs d'être vertueux que les Incrédules.

(*a*) Philipp. c. 3, ℣. 18, 20.
(*b*) 1. Tim. c. 4, ℣. 7.

4°. A-t-on vu chez les Epicuriens & les Athées la même charité, le même zele du bien public que chez les Saints formés par la morale Chrétienne ? La Philoſophie a-t-elle jamais inſpiré les ſoins, les travaux, les ſacrifices que la religion ſuggere en faveur des malheureux de toute eſpece? Si les dévots ont un eſprit retréci, ce n'eſt donc pas la religion qui le leur donne ; encore vaut-il mieux que l'égoïſme philoſophique.

5°. C'eſt une abſurdité de ſuppoſer que la vertu eſt plus généreuſe lorſqu'elle a pour motifs les avantages temporels, que quand elle ſe propoſe une récompenſe éternelle. Shaftesbury poſe pour principe, qu'il eſt de l'intérêt de l'homme d'être parfaitement bon & vertueux (*a*) ; qu'il faut dans la ſociété des peines & des récompenſes : il eſt donc faux que toute eſpece d'intérêt dégrade la vertu.

Nous convenons qu'une ame, excitée par la récompenſe à faire *le bien qu'elle hait*, & détournée du mal *pour lequel elle n'a d'ailleurs aucune averſion*, n'eſt point véritablement vertueuſe (*b*) : mais

(*a*) Caractériſtics, tome II, p. 81, 98.
(*b*) Caractériſtics, tome II, p. 55.

quel eſt l'homme aſſez inſenſé, pour ſe croire digne du Ciel avec de telles diſpoſitions? La religion les condamne formellement (*a*).

6°. Elle commande en propres termes *tout ce qui eſt juſte, ſaint, aimable, louable* (*b*) : digne d'un honnête homme & d'un bon citoyen.

§. XXI.

Après avoir entendu les Matérialiſtes déclamer contre la croyance de l'immortalité, on doit être bien ſurpris des éloges qu'ils donnent à ceux qui déſirent de perpétuer leur mémoire. Selon eux, c'eſt une paſſion noble, fondée ſur notre nature; la paſſion des grandes ames, le préjugé le plus utile à la ſociété, une *heureuſe chimere*, qu'il ne faut pas traiter d'inſenſée. Nous devons révérer la mémoire des grands hommes, nous occuper de notre ſort à venir, pour faire du bien, & pour mériter les éloges de ceux qui viendront après nous. Mais on nous fait remarquer que les conquérans, les

(*a*) Epheſ. c. 6, ℣. 5.
(*b*) *Ibid.* c. 4, ℣. 8.

auteurs

auteurs célebres, les hommes puiſſans, ſont oubliés pour la plupart, & qu'à peine on ſe ſouvient de leur nom (*a*), Nous voilà bien encouragés à prétendre aux éloges de la poſtérité!

Les Livres Saints nous donnent une leçon plus ſage. Ils nous exhortent à honorer les grands hommes qui ont été nos bienfaiteurs & nos modeles (*b*); la religion leur rend un culte ſolemnel, pour nous engager à ſuivre leur exemple. C'eſt un témoignage de la foi à l'immortalité, & un encouragement à la vertu.

Mais ſi l'homme meurt tout entier, il eſt auſſi abſurde d'honorer une cendre froide, que de rendre graces à la pluie qui nous a procuré une abondante récolte, ou au vent qui nous a donné une heureuſe navigation. Que nous importent les reſpects de la poſtérité, lorſque nous ne ſerons plus? *Chimere heureuſe*, tant que l'on voudra; les hommes ne ſe conduiſent point par des chimeres, à moins qu'elles n'aient une apparence de réalité.

D'ailleurs, l'eſpérance de vivre dans

(*a*) Syſt. de la Nat. tom. I, c. 14, p. 296, 301.
(*b*) Eccli. c. 44, ℣. 1.

la mémoire des hommes ne peut convenir qu'à ceux qui jouent un grand rôle dans la ſociété. A quelle gloire future peut prétendre un ſimple particulier qui eſt à peine connu pendant ſa vie ? Cependant tous ſont plus ou moins animés du même déſir. Si tout périt à la mort, la nature les trompe tous, le bonheur de la ſociété porte ſur une illuſion. N'attendre que le néant après la mort, & vouloir encore ſubſiſter dans la mémoire des hommes, c'eſt une contradiction & un travers inconcevable. Il eſt clair qu'un Philoſophe, obſtiné à ſoutenir cette abſurdité, ſe déclare ennemi de la vertu & du bien de la ſociété.

CHAPITRE SEPTIEME.

Des Myſteres révélés dans la Religion primitive.

§. I.

LES vérités révélées à nos premiers peres, deſquelles nous avons parlé juſqu'ici, ſont démontrées par des preuves évidentes; à moins que la raiſon ne ſoit aveuglée par de faux préjugés, elle ne peut s'y refuſer; on ne leur oppoſe que de vieux ſophiſmes, auxquels le genre humain réſiſte depuis deux mille ans. Mais ces vérités précieuſes n'ont été conſervées dans leur entier chez aucun des peuples qui ont perdu de vue la révélation primitive; ceux même qui ont fait des progrès dans les ſciences & dans les arts, les Egyptiens, les Grecs, les Romains, n'ont pas eu une croyance plus pure, une religion plus raiſonnable, que les Nations barbares. Ce que l'on nomme *la religion naturelle*, n'a exiſté que dans la branche des Patriarches, ſur la-

quelle il a plu à Dieu de veiller avec une attention particuliere. Ainſi les vérités naturelles & démontrables, révélées dès la création, n'ont ſubjugué les hommes qu'avec le ſecours d'autres vérités ſurnaturelles & incompréhenſibles, qui leur ont, pour ainſi dire, ſervi de ſauvegarde.

La chûte de l'homme & les ſuites de ſon péché, la venue d'un Médiateur pour les réparer, ſont des faits importans que la raiſon ne pouvoit découvrir; elle ne peut les concevoir, lors même qu'ils lui ſont intimés par l'autorité divine. Quoi qu'en diſent les Incrédules, il n'en eſt pas de même de la création; nous avons prouvé qu'elle eſt démontrable. Si la Philoſophie n'a pas eu la force de s'élever juſqu'à cette hypotheſe, c'eſt une preuve qu'il y a des vérités démontrables, que l'homme n'auroit jamais apperçues ſans la révélation.

Nous n'examinerons point ſi Dieu avoit révélé aux Patriarches le myſtere de la Sainte-Trinité, & celui de l'Incarnation; quel étoit le remede que Dieu avoit inſtitué dans les premiers tems, pour effacer le péché originel, &c. Où la parole de Dieu ſe tait, la curioſité

doit s'arrêter. Il vaut mieux, dit Saint-Auguſtin, douter de ce qui eſt inconnu, que de diſputer ſur des choſes incertaines (*a*). L'ignorance qui vient de Dieu & du défaut de révélation, eſt préférable, dit Tertullien, à la ſcience qui vient de l'homme & de ſa préſomption (*b*). Des probabilités, des raiſons de convenance, des paſſages dont la tradition n'a pas ſuffiſamment fixé le ſens, ne ſont pas des preuves aſſez fortes pour affirmer des faits ſi importans. Théodoret penſe que Dieu n'a point révélé expreſſément aux Juifs le myſtere de la Sainte-Trinité, à cauſe de leur penchant exceſſif au polythéiſme & à l'idolâtrie (*c*). La rédemption future du genre-humain a été clairement promiſe à l'homme pécheur : a-t-il connu la maniere dont elle devoit s'accomplir ? C'eſt ce que Dieu n'a pas jugé à propos de nous apprendre. Saint Paul, parlant de l'Incarnation, dit que ce myſtere a été caché en Dieu, inconnu aux ſiecles & aux générations précé-

(*a*) De Geneſi, ad Litt. l. VIII, c. 5.
(*b*) De Animâ, c. 1.
(*c*) De Provid. 2 diſc.

dentes (*a*). Juſqu'à quel point a-t-il été caché ? On ne peut pas le définir.

La queſtion principale qui eſt entre les Incrédules & nous, qui embraſſe toute la doctrine de la religion, eſt de ſavoir ſi Dieu peut révéler des myſteres ou des dogmes incompréhenſibles, & ſi l'homme peut être obligé de les croire ; nous la traiterons dans un premier article. Le dogme du péché originel qui tient à celui de la rédemption, & à tous les autres myſteres, ſera le ſujet du ſecond. Après avoir conſidéré la nobleſſe de l'homme, il faut jetter un coup-d'œil ſur ſa dégradation, par le péché.

Nous verrons dans la ſuite, que la rédemption ſimplement promiſe à notre premier pere, a été plus clairement annoncée par les Prophetes ; mais ce myſtere n'a été pleinement développé que par ſon accompliſſement, & par la miſſion de Jeſus-Chriſt : ſous cette troiſieme époque de la révélation, nous répondrons aux difficultés que les Incrédules y oppoſent.

Bornons-nous à obſerver que le ſouvenir de la faute originelle, de la né-

(*a*) Epheſ. c. 3, ℣. 9. Coloſſ. c. 1, ℣. 26.

ceſſité d'appaiſer la juſtice divine par un culte religieux, de la promeſſe d'un Rédempeur, étoit le moyen le plus propre à conſerver parmi les hommes la croyance d'un ſeul Dieu créateur, bienfaiteur, rémunérateur & vengeur. Il n'eſt pas ſurprenant qu'en oubliant une vérité humiliante pour eux, ils ſe ſoient égarés ſans retour, ſe ſoient forgé de fauſſes idées de la divinité, n'aient créé que des religions abſurdes. Dès l'origine du monde, il a plu à Dieu d'attacher le ſalut à la foi humble & ſoumiſe; vainement l'homme s'eſt flatté dans tous les temps d'y ſuppléer, par les prétendues lumieres de ſa raiſon: ſoixante ſiecles d'une expérience contraire devroient l'avoir détrompé, il ne l'eſt pas encore.

ARTICLE I.

Dieu peut révéler des Myſteres & en exiger la croyance.

§. I.

UN principe général des Incrédules, eſt qu'il nous eſt impoſſible de croire ce

que nous ne concevons pas, & d'en avoir aucune certitude. La raiſon, diſent-ils, ne peut porter aucun jugement ſur un objet incompréhenſible. *Juger*, c'eſt appercevoir la liaiſon, ou la diſconvenance de deux idées : ſi l'une ou l'autre paſſe notre conception, comment voir s'il y a entre elles de la liaiſon, ou s'il n'y en a point? Croire fermement ce que l'on ne conçoit pas, & dont on ne peut avoir aucune certitude, c'eſt opiniâtreté, fanatiſme, & non perſuaſion raiſonnable. La *foi* des Croyans n'eſt qu'une habitude contractée dès l'enfance, de prononcer certains mots ſans y attacher aucun ſens. Un myſtere ou un dogme de foi n'eſt qu'un jargon ſans idées, auquel un homme ſenſé ne peut donner aucune valeur, puiſqu'il n'y conçoit rien.

Non ſeulement les dogmes de foi ſont inconcévables, mais ils ſont contradictoires ; non ſeulement on ne voit pas la liaiſon de ce qu'ils expriment, mais on en voit l'oppoſition : pour les croire, il faut contredire la lumiere naturelle & renoncer au ſens commun. Dieu ne peut pas exiger de nous un acquieſcement impoſſible; dès qu'une doctrine choque de front les lumieres de la raiſon,

elle ne peut pas être révélée (*a*).

Sur cette queſtion, comme ſur toutes les autres, la logique des Incrédules brille dans tout ſon jour. Lorſqu'il s'agit d'attaquer les myſteres, ils élevent juſqu'aux nues les lumieres & les droits de la raiſon ; c'eſt la plus noble de nos facultés, le don qui nous diſtingue éminemment des animaux : nous ne pouvons lui impoſer ſilence ſans dégrader notre nature, ſans faire injure au Créateur ; lui-même ne peut l'exiger ſans ſe contredire, &c. Veulent-ils humilier l'homme, le mettre au niveau des brutes, lui prouver qu'il n'a point d'ame ? ils changent de ton. Cette raiſon, dont il eſt ſi fier, eſt fort au deſſous de l'inſtinct des animaux ; ceux-ci ſont plus ſages, plus raiſonnables, plus heureux, mieux policés que nous : tout ce que la raiſon humaine a imaginé en fait de religion, depuis le commencement du monde, n'eſt qu'un tiſſu de chimeres

(*a*) Dict. Philoſ. *Foi.* Queſt. ſur l'Encycl. *Foi.* Emile, t. III, p. 139. De la Nat. 5e. part. c. 11, p. 68. Nouv. lib. de penſer, p. 47. Lettres à Eugénie, tome II, p. 5. Le bon Sens, §. 111, &c.

& d'abſurdités, &c. Nous voilà bien préparés à reſpecter les droits ſacrés de la raiſon!

Pour démontrer la theſe que nous ſoutenons contre eux, nous n'avons beſoin que de leurs propres aveux. 1°. Tous conviennent que, quelque ſyſtême que l'on embraſſe, on eſt forcé d'admettre des dogmes incompréhenſibles: 2°. les différentes ſectes ſe ſont mutuellement ce reproche: 3°. il eſt prouvé par la profeſſion de foi que les unes & les autres ſont obligées de faire: 4°. le principe contraire conduit directement au pyrrhoniſme univerſel: 5°. on en voit la fauſſeté par la ſimple théorie de nos facultés & des différentes ſources de nos connoiſſances. S'il eſt poſſible & indiſpenſable à l'homme de croire des myſteres, il n'eſt pas indigne de Dieu d'en révéler & d'en exiger la croyance.

§. II.

Commençons par l'aveu des Sceptiques. Bayle convient que la raiſon n'eſt rien moins qu'un guide infaillible. Si elle étoit, dit-il, toujours d'accord avec elle-même, on pourroit ſe fâcher de ce qu'elle s'accorde mal avec quelques-uns

de nos articles de foi ; mais elle eſt plus propre à démolir qu'à bâtir ; elle connoît mieux ce que les choſes ne ſont pas, que ce qu'elles ſont (*a*).

L'oppoſition qui ſe trouve entre la révélation & quelques maximes de la raiſon, ne doit pas plus nous étonner que l'oppoſition entre une de ſes maximes & une autre maxime. On s'abuſeroit groſſiérement, ſi on ſe flattoit de pouvoir toujours concilier ces dernieres ; les diſputes innombrables dont retentiſſent les Ecoles, prouvent évidemment le contraire : il n'eſt aucune ſecte qui ne rejette quelques-uns des axiomes évidens (*b*).

» On eſt forcé de convenir que nous » avons été précédés d'une éternité : ſi » elle eſt ſucceſſive, elle eſt combattue » par des objections inſurmontables ; ſi » elle n'eſt qu'un inſtant, les difficultés » qu'elle entraîne ſont encore plus inſo- » lubles. Il y a donc des dogmes que les » Pyrrhoniens mêmes doivent admet- » tre, quoiqu'ils ne puiſſent réſoudre

(*a*) Rép. au Prov. c. 137, Œuv. t. III. p. 778.
(*b*) Entret. de Maxime, c. 7, t. IV, p. 23.

» les objections qui les combattent (*a*) «.

» Jamais Prêtre, dit David Hume, » dans l'intention d'apprivoiſer & de » ſubjuguer notre raiſon rebelle, n'in- » venta de dogme qui choque davan- » tage le ſens commun, que le fait la » doctrine d'un étendue diviſible à l'in- » ſini, avec toutes ſes conſéquences, » telles que tous les Géometres & tous » les Métaphyſiciens les étalent ſi pom- » peuſement & avec une eſpece de » triomphe....; elle choque les princi- » cipes les plus clairs & les plus natu- » rels de la raiſon humaine (*b*) «.

Un autre Partiſan du Scepticiſme s'explique ainſi: » Le Sceptique ne doute » point de ſon exiſtence, qu'il n'ait un » corps, des ſentimens, des penſées; » mais il nie que nous puiſſions expli- » quer comment cela ſe fait (*c*) «. Par conſéquent, tout eſt myſtere pour les ſceptiques: qu'ils croyent ou ne croyent pas, cela eſt égal. A plus forte raiſon, les ſectes dogmatiques ſont-elles dans le cas de faire des actes de foi.

(*a*) Rép. au Prov. c. 96, p. 691.

(*b*) 12e. Eſſai ſur l'Entend. humain. p. 320.

(*c*) Parité de la vie & de la mort, art. 52, p. 129.

§. III.

En effet, les Matérialiſtes en font profeſſion. L'un d'entre eux, après avoir ſoutenu le progrès des effets & des cauſes à l'infini, convient qu'en remontant toujours, on ne trouve que des effets ſans cauſe premiere. » C'eſt à cet écueil, dit-» il, que la raiſon humaine eſt venue à » échouer.... : évitons avec ſoin de nous » livrer aux ſpéculations, ſur la ma-» niere dont les choſes ont été faites ; » qu'il nous ſuffiſe de ſavoir qu'elles » ſont (*a*) «. Ainſi le premier article du ſymbole des Athées, eſt de croire des effets ſans cauſe, au lieu d'admettre un Dieu pour cauſe premiere.

L'Auteur du Syſtême de la nature, après s'être évertué à expliquer les facultés & les opérations de notre ame par le mécaniſme, avoue que cette théorie eſt inconcevable : » Notre ame, dit-il, » eſt dans le même cas que tous les corps » de la nature, dans leſquels les mouve-» mens les plus ordinaires ſont des *myſ-» teres inexplicables*, dont jamais nous

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 161, 170.

» ne connoîtrons les premiers princi-
» pes (*a*) «.

Il convient ailleurs, qu'un aveugle-né ne raiſonneroit pas bien s'il nioit l'exiſtence des couleurs (*b*).

» J'avoue, dit la Métrie, que je ne
» conçois pas comment la matiere peut
» ſentir ou penſer ; mais il n'eſt pas plus
» aiſé de ſe faire une idée de l'ame (*c*) «.

Selon un autre Incrédule : » Les aveu-
» gles nés n'attachent aucune idée à la
» plupart des termes qu'ils emploient....
» Un miroir eſt une choſe incompréhen-
» ſible pour eux..... Si un homme qui n'a
» vu que pendant un jour ou deux, ſe
» trouvoit confondu chez un peuple d'a-
» veugles, il faudroit qu'il prît le parti
» de ſe taire, ou de paſſer pour un fou ;
» il leur annonceroit tous les jours quel-
» que nouveau myſtere, qui n'en ſeroit
» un que pour eux, & que les eſprits-
» forts ſe ſauroient bon gré de ne pas
» croire. Les défenſeurs de la Religion
» ne pourroient-ils pas tirer un grand
» parti d'une incrédulité ſi opiniâtre, ſi

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 117.
(*b*) *Ibid.* tome II, c. 4, p. 126.
(*c*) Traité de l'Ame, c. 10, §. 9, c. 16, p. 200.

» juſte même à certains égards, & ce-
» pendant ſi peu fondée (*a*) ? «

M. de Buffon cite l'exemple d'un aveugle, auquel il paroiſſoit auſſi abſurde de peindre le viſage d'une homme dans la boîte d'une montre, que de faire tenir un boiſſeau dans une pinte (*b*). Il en eſt de même des ſourds de naiſſance, à l'égard des ſons & de leurs propriétés.

Un homme qui croit les myſteres du Chriſtianiſme, en vertu de la révélation, & qui ſe trouve avec des Incrédules, eſt juſtement ſemblable à celui qui n'a vu que pendant un jour ou deux, & qui converſe avec un grouppe d'aveugles-nés; il doit ſe taire ou paſſer pour un fou; il ſe conſole par l'aveu qu'ils ſont, que leur incrédulité eſt mal fondée.

L'Auteur des Queſtions ſur l'Encyclopédie convient que tous les ſyſtêmes ſur la cauſe de la génération, de la végétation, de la nutrition, de la ſenſibilité, de la penſée, ſont également inexplicables (*c*).

(*a*) Lettre ſur les Aveugles, p. 12, 44.
(*b*) Hiſt. Natur. tome IV, *in*-12, p. 442.
(*c*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Anguilles*.

§. IV.

Paſſons aux Déiſtes. L'Auteur d'Emile, qui s'eſt élevé contre la croyance des myſteres, a été forcé de ſe contredire. Il dit que nous n'avons aucune idée abſolue des attributs de Dieu; que nous les affirmons ſans les comprendre, & que c'eſt dans le fond n'affirmer rien; cependant, en parlant de l'eſſence de Dieu, il ajoute: » Moins je la conçois, » plus je l'adore; le plus digne uſage de » ma raiſon eſt de m'anéantir devant » Dieu (*a*). Trop ſouvent la raiſon nous » trompe; nous n'avons que trop acquis » le droit de la récuſer.... Les objec- » tions inſolubles ſont communes à tous » les ſyſtêmes (*b*). «

Un Déiſte Anglois fait cette réflexion: » Il n'y a point juſqu'ici un ſeul » ſyſtême, par le moyen duquel les So- » ciniens puiſſent ſauver toutes les diffi- » cultés qui ſe trouvent dans l'Evangile, » quoiqu'abandonné à leur propres in- » terprétations; il n'eſt pas poſſible d'a-

(*a*) Emile, tome III, p. 88.
(*b*) *Ibid.* p. 30. & 91.

» voir du bon ſens, ſans avouer qu'il » y a par-tout des vérités incompré- » henſibles (*a*) «.

Tout eſt myſtere pour les ignorans ; les Antipodes, pour le peuple groſſier ; l'eau glacée, pour les Negres de Guinée ; l'électricité, le magnétiſme, la communication du mouvement, l'élaſticité des corps, &c. même pour les Philoſophes. Si l'homme ne doit croire que ce qu'il conçoit, plus il eſt ignorant, plus il a droit d'être incrédule. Mais ſi les Sceptiques, les Athées, les Matérialiſtes, les Déiſtes, les Sociniens, ſont réduits à croire des myſteres, il ne doit pas nous en coûter beaucoup d'être auſſi humbles qu'eux. Lorſqu'ils nous reprochent la crédulité, l'aveuglement, la ſtupidité des animaux, la fureur de dégrader la Divinité, le renoncement à la raiſon, &c. ces invectives retombent à plomb ſur eux-mêmes.

§. V.

En ſecond lieu, ils ſe font mutuellement le même reproche. » Les Déiſtes,

(*a*) Penſées libres ſur la Religion, p. 117.

» dit l'Auteur du Syſtême de la Nature, » n'ont point de motifs réels pour ſe ſé- » parer des ſuperſtitieux; il eſt impoſ- » ſible de fixer la ligne de démarcation » qui les ſépare des hommes les plus cré- » dules, & qui raiſonnent le moins ſur » l'article de la Religion.... Toutes les » rêveries de la ſuperſtition n'ont rien » de plus incroyable que la Divinité qui » lui ſert de fondement.... Pourquoi » donc s'arrêter en chemin? Eſt-il, dans » aucune Religion du monde, un mira- » cle plus difficile à croire que celui » de la création, ou de l'éduction du » néant? Eſt-il un myſtere plus difficile » à comprendre que la nature même » de Dieu?.... Concluons donc que le » ſuperſtitieux le plus crédule raiſonne » d'une façon plus conſéquente, ou du » moins eſt plus ſuivi dans ſa crédulité, » que ceux qui, après avoir admis un » Dieu, dont ils n'ont aucune idée, » s'arrêtent tout-à-coup, & refuſent » d'admettre les réſultats immédiats & » néceſſaires de leur erreur (*a*) «.

Un des diſciples de cet Auteur a copié les mêmes réflexions (*b*). Un autre

(*a*) Syſt de la Nat. t. II, c. 7, p. 223, 225.
(*b*) Le bon Sens, §. 117, 118.

Matérialiſte apoſtrophe ainſi les Déiſtes: » Dès que vous admettez en Dieu des » qualités incompatibles, la juſtice qui » doit tout punir, la miſéricorde qui » doit tout pardonner; pourquoi nier » que Dieu ait créé le monde à telle » époque, qu'il l'ait noyé dans le dé- » luge, qu'il ait donné une loi, qu'il » l'ait abrogée enſuite, qu'il ait envoyé » ſon fils, &c. ?.... Il n'eſt pas plus im- » poſſible que Dieu ſe trouve tout à la » fois ſur tous les Autels des Chrétiens, » que d'être préſent par-tout, ſans » néanmoins ſe trouver dans la matiere. » Eſt-il plus facile de créer un monde, » que de redreſſer un boiteux ? Y a-t-il » un ſeul myſtere qui répugne davan- » tage que l'exiſtence d'un eſprit infini » avec la matiere (*a*) ? «.

Les Sceptiques & les Pyrrhoniens, à leur tour, ne manquent pas de rendre le change aux Matérialiſtes. N'admettez-vous pas vous-mêmes des myſteres cent fois plus inintelligibles que ceux que vous rejettez ? Une matiere éternelle hétérogene; une néceſſité abſolue

(*a*) Dialogue ſur l'Ame, p. 145. 2e. Lettre à Sophie, p. 41.

qui n'eſt pas uniforme ; le progrès à l'infini des effets ſans cauſe premiere ; la néceſſité de tous les êtres, & leur changement continuel ; un monde arrangé par des cauſes aveugles : le mouvement qui produit des idées, & les idées qui operent du mouvement ; des agens non libres & cependant puniſſables ; des automates ſuſceptibles de morale, &c. &c : la raiſon peut-elle digérer de pareils monſtres ? Ceſſez de reprocher aux autres leur crédulité ; convenez que tout eſt myſtere ; que rien n'eſt compréhenſible ni certain ; que le doute univerſel eſt le ſeul parti dans lequel un ſage puiſſe ſe retrancher. Ou la maxime philoſophique, *On ne doit croire que ce que l'on conçoit*, eſt fauſſe, ou elle eſt vraie ; ſi elle eſt fauſſe, tout myſtere quelconque doit être cru, dès qu'il eſt prouvé ; ſi elle eſt vraie, toute croyance accordée à un dogme inconcevable, eſt une inconſéquence & une contradiction.

En troiſieme lieu, nous avons fait voir au commencement de cet Ouvrage, la chaîne des conſéquences qu'il faut parcourir, en partant de la maxime dont les Incrédules ſe font un bouclier contre la révélation & la foi : il faut deve-

nir ſucceſſivement Socinien, Déiſte, Athée, Matérialiſte, Sceptique, Pyrrhonien, adopter une philoſophie qui n'eſt, ſelon l'expreſſion d'un Encyclopédiſte, que l'art de *décroire* (*a*). De même que la révolte contre les myſteres du Chriſtianiſme a enfanté des Sociniens & des Déiſtes; ainſi les dogmes obſcurs que ceux-ci ſont forcés d'admettre, ont fait naître le Matérialiſme, à plus forte raiſon, les abſurdités de ce ſyſtême doivent-elles produire des Pyrrhoniens. Quand les Philoſophes en ſont-là, ils ne ſont plus redoutables.

§. VI.

En quatrieme lieu, ſans avoir égard aux aveux de nos adverſaires, nous ſommes en état de démontrer que leur ſymbole eſt plus chargé de myſteres que le nôtre. Si un Matérialiſte ſait raiſonner, voici quelle doit être ſa profeſſion de foi.

Je crois que tous les atomes de matiere ſont néceſſaires, quoiqu'ils ſoient de différente nature; que la néceſſité

(*a*) Encyclop. *Unitaires.*

d'être eſt telle dans l'un, & non telle dans l'autre, quoique je ne puiſſe donner aucune raiſon de cette néceſſité.

Conſéquemment je crois que la matiere eſt néceſſaire, quant à la *ſubſtance*, & non quant aux modifications; mais j'avoue que je n'ai aucune idée de l'eſſence ou de la ſubſtance matérielle ſans modifications. Cette ſubſtance n'a point commencé, quoique toutes ſes modifications aient eu un commencement.

Je ſuis perſuadé que telle modification ou tel développement de la matiere eſt l'effet néceſſaire d'un autre développement qui a précédé, celui-ci d'un autre, & ainſi en remontant toujours : cette chaîne de générations eſt éternelle & infinie, quoique j'en voye actuellement le terme.

Le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, malgré ſon indifférence à toute eſpece de mouvement particulier : il eſt vrai que je ne connois en elle aucune qualité eſſentielle, de laquelle le mouvement s'enſuive néceſſairement.

Ce mouvement eſt aſſujetti à des loix invariables, ſans qu'aucune intelligence les lui ait preſcrites, & ſans que je puiſſe démontrer que d'autres loix ſeroient contradictoires.

Ainſi du mouvement de la matiere, & de la néceſſité, ſont nés l'Univers & tous les êtres qu'il renferme, ſans qu'il ait été beſoin de l'action d'une intelligence. Dans les ouvrages de la nature, qui paroiſſent les plus merveilleux, il n'y a ni ordre, ni déſordre, ni cauſes finales, ni deſſein, ni haſard, ni intelligence; quoique dans les ouvrages de l'art, copies très-imparfaites de ceux de la nature, il y ait de l'intelligence & du deſſein.

La matiere peut d'elle-même s'organiſer, s'animer, prendre une combinaiſon de laquelle réſulte la ſenſibilité & le ſentiment, quoique d'ailleurs elle ſoit incapable du mouvement ſpontanée.

Je crois que la matiere peut penſer, raiſonner, vouloir, choiſir; que toutes ces opérations ſont un pur mécaniſme; mais je ne puis expliquer ce mécaniſme, ni le concevoir.

L'homme ſoumis, comme tous les autres êtres, aux impulſions de la matiere, eſt capable de vice & de vertu, digne de châtiment & de récompenſe, ſans être libre; le vice & la vertu ne ſont qu'un bonheur & un malheur :

un Dieu juſte ne pourroit punir des crimes néceſſaires; mais une ſociété juſte peut & doit les punir.

Entre les hommes, la ſenſibilité & le calcul des intérêts ſont le ſeul lien de ſociété : à la vérité, la plupart très-mal organiſés, ſont incapables de faire ſagement ce calcul; mais il eſt utile que cela ſoit ainſi. Les paſſions des hommes religieux ont produit tout le mal qui eſt arrivé dans le monde; mais chez un peuple Athée, les paſſions ne cauſeroient point de mal.

Il eſt donc louable & avantageux de prêcher l'athéiſme, malgré le penchant invincible de tous les hommes à croire un Dieu; les Athées ſont les hommes du monde les plus eſtimables, quoiqu'ils aient toujours été univerſellement déteſtés.

Je crois qu'un gouvernement, fondé ſur l'athéiſme, ſeroit le plus parfait & le plus heureux que l'on puiſſe concevoir, quoique ce phénomene n'ait jamais exiſté, &c. &c.

En ſuivant les conſéquences de tous ces dogmes, nous pourrions multiplier les myſteres, ou plutôt les abſurdités à l'infini.

§. VII.

§. VII.

Le ſymbole des Déiſtes ſera-t-il moins myſtérieux ? Il n'eſt pas aiſé de le dreſſer, eux-mêmes ne ſavent ce qu'ils croient, ou ne croient pas ; à peine en trouve-t-on deux qui s'accordent.

Ils croient ou font ſemblant de croire un Dieu, mais ſans pouvoir dire quels attributs on doit lui accorder ou lui refuſer ; il n'y eut jamais un Dieu plus indéfiniſſable.

Eſt-il créateur ou ſeulement ordonnateur de la matiere ? Si nous rejettons la création, nous retombons dans la fatalité, Dieu lui-même y ſera ſoumis, & ſon pouvoir ſera borné ; ſi nous le ſuppoſons créateur, c'eſt, ſelon les Incrédules, un myſtere à digérer.

Dieu a-t-il une providence ? juſqu'où étend-elle ſes ſoins ? Ou la raiſon doit ſe taire, ou elle fixera les bornes de cette providence à ſon gré. Pendant deux mille ans les Philoſophes ſe ſont querellés ſur cette queſtion ; ils ſont encore à chercher une démonſtration pour terminer la diſpute.

Si Dieu n'a pas été libre dans la diſtri-

bution des biens & des maux, nous ne lui devons ni reconnoiſſance ni adoration ; s'il l'a été, il faut faire un acte de foi ſur les raiſons qui ont réglé cette diſtribution.

Dans l'hypotheſe de la liberté de l'homme, Dieu prévoit-il nos actions avec certitude ? Dans celle de la fatalité, il n'y a plus lieu au châtiment ni à la récompenſe. Nouvel abyme dans lequel la Philoſophie s'eſt égarée de tout temps, on ne peut le ſonder qu'à l'aide du flambeau de la révélation.

Il ne ſerviroit de rien d'admettre un Dieu, ſi on ne lui rend aucun culte : mais quel culte doit-on lui rendre ? Selon les Déiſtes, tout culte eſt bon & agréable à Dieu ; le monothéiſme & l'idolâtrie, la religion & la ſuperſtition lui ſont indifférentes. La *religion naturelle* eſt celle que tout homme peut ſe former en vertu du degré de capacité & de connoiſſances qu'il a reçues de la nature ; s'il ſe trompe, ſon erreur ne lui eſt pas imputable, il ne tient qu'à Dieu de lui donner plus de lumiere. Pourquoi Dieu a-t-il donné plus de lumiere à un Philoſophe qu'à un Sauvage ? Je n'en ſais rien.

De même, en fait de morale, les loix abſurdes, les coutumes cruelles, les mœurs abominables des peuples barbares, ne peuvent être des crimes; ils ne connoiſſent rien de mieux : Dieu ne peut les punir de n'avoir pas été aſſez éclairés; il lui eſt égal de ſauver les hommes par des vertus réfléchies, ou par des vices involontaires.

Quoique tous les hommes, même les Philoſophes, aient jugé qu'ils avoient beſoin d'une révélation, il n'en faut point; la religion, telle que l'homme eſt capable de l'imaginer, lui ſuffit : Dieu l'a créé pour la religion, & lui a cependant donné un penchant invincible à s'en former une fauſſe.

Toutes les prétendues révélations ſont des impoſtures, le Chriſtianiſme auſſi bien que les autres. Il a cependant éclairé le monde; n'importe : Dieu s'eſt ſervi de quelques hommes fourbes ou fanatiques, pour opérer la plus heureuſe révolution; il leur a laiſſé faire un mélange ridicule de dogmes abſurdes, avec la morale la plus parfaite.

Dieu peut nous faire connoître des myſteres par la raiſon, mais il ne peut nous en enſeigner par la révélation;

quoique tout-puiſſant, il ne peut accompagner la révélation d'aucun ſigne certain & indubitable.

Les dogmes n'ont produit que du mal; il faut prêcher la morale ſans dogme, quoiqu'il ſoit démontré par l'expérience, que l'un n'a jamais pu ſubſiſter ſans l'autre.

Nous pourrions ajouter aux myſteres du Déiſme, toutes les objections des Athées contre cette hypotheſe; jamais les Déiſtes n'ont pu y répondre ſolidement, ſelon leurs principes. Nous le verrons ailleurs.

Quand nos adverſaires nous auront montré, dans le ſymbole du Chriſtianiſme, des myſteres auſſi abſurdes & auſſi multipliés que les leurs, nous leur permettrons d'invectiver contre la foi & contre la docilité des Croyans.

§. VIII.

En cinquieme lieu, remontons à la ſource de nos connoiſſances; nous ſentirons encore mieux la fauſſeté & l'inconſéquence de l'incrédulité.

Dieu eſt la ſource de toute vérité; c'eſt lui qui nous inſtruit par les lumieres

de la raiſon, par le ſentiment intérieur, par les organes de nos ſens, par le témoignage des autres hommes; c'eſt lui qui nous a imprimé le penchant naturel à mettre notre confiance dans ces différentes inſtructions. Il n'eſt aucun de ces moyens qui ne puiſſe nous conduire à la certitude, & il n'en eſt aucun par lequel Dieu ne nous enſeigne des myſteres : ce point mérite attention.

Par la raiſon, ou par des principes évidens, nous démontrons l'exiſtence d'une premiere cauſe éternelle, & ſes principaux attributs; par le ſentiment intérieur, nous ſommes convaincus de l'exiſtence & des facultés de notre ame; deux ſources de myſteres : les attributs de Dieu, les opérations de notre ame ſont incompréhenſibles, parce qu'ils ne peuvent être comparés à rien. Par la dépoſition de nos ſens, nous ſommes inſtruits de l'exiſtence des corps, de leurs qualités, de pluſieurs phénomenes, dont nous ne concevons ni la cauſe ni le méchaniſme. Le témoignage des hommes apprend aux aveugles-nés l'exiſtence & les propriétés de la lumiere; aux ignorans, pluſieurs faits ſinguliers qu'ils n'ont point vus & qu'ils ne comprennent

point ; aux Philoſophes mêmes, des phénomenes nouveaux & inouis, dont ils n'ont pas encore l'expérience. Ces divers moyens nous donnent la certitude de pluſieurs choſes incompréhenſibles ; nous ſerions inſenſés de ne pas les croire ſous prétexte que nous ne les concevons pas.

Pourquoi Dieu ne pourroit-il pas par lui-même, ou par des hommes envoyés de ſa part, nous enſeigner d'autres myſteres, qui ne peuvent nous être connus par aucun des moyens précédens, ſur-tout lorſqu'ils ſervent de baſe à une grande révolution, que Dieu veut opérer dans le monde ? Notre raiſon ſera-t-elle mieux fondée à les rejetter, que ceux dont nous venons de parler ?

§. IX.

Qu'eſt-ce que *la raiſon ?* Il n'eſt pas de terme dont les Philoſophes abuſent plus communément : 1°. Dans le ſens philoſophique, la raiſon eſt la faculté de *juger*, d'appercevoir la liaiſon ou l'oppoſition de deux idées ; de connoître, par exemple, que *le tout eſt plus grand que la partie*, & d'acquieſcer à l'évidence

de cette propoſition. 2°. Dans le même ſens, la raiſon eſt la faculté de *raiſonner*, c'eſt-à-dire, de comparer enſemble deux jugemens, & d'en tirer une conſéquence. De ces deux propoſitions, le tout eſt plus grand que ſa partie : or, ma tête eſt une partie de mon corps ; la raiſon conclut ſans héſiter, donc mon corps eſt plus grand que ma tête. 3°. La raiſon ſe prend ſouvent pour la totalité des notions évidentes & des principes de raiſonnement qui nous ſont connus : cette propoſition, *le haſard a fait toutes choſes*, eſt contraire à la raiſon, c'eſt-à-dire, à toutes les notions évidentes que nous avons. 4°. Elle ſe prend encore dans un ſens plus reſtreint pour une notion ou une maxime particuliere qui eſt évidente : cette propoſition, *il ne faut pas croire ce qui eſt incompréhenſible*, eſt contraire à la raiſon, ou à cette autre maxime plus ſenſée, *il faut croire tout ce qui eſt évidemment prouvé ;* autrement, il s'enſuivroit que l'acquieſcement à une propoſition quelconque doit dépendre, non de la force des preuves, mais du degré d'ignorance ou d'entêtement de celui qui les examine. 5°. Enfin, la raiſon ſe prend pour le ſens commun, pour le

penchant & l'habitude qu'ont tous les hommes de juger & d'agir de telle maniere dans telle circonſtance. C'eſt le ſens commun, par conſéquent la raiſon, qui détermine tous les hommes à donner croyance à toute vérité ſuffiſamment prouvée, ſoit qu'ils la conçoivent ou non : dans ce ſens, nous diſons que la foi eſt raiſonnable, & que l'incrédulité eſt contraire à la raiſon. Sans cet heureux penchant, toute confiance, tout commerce, toute ſociété ſeroit impoſſible entre les hommes.

La raiſon, diſent les Incrédules, eſt le guide que Dieu nous a donné pour nous conduire ; s'il nous obligeoit de la contredire, il ſe contrediroit lui-même. Pure équivoque. Par *la raiſon*, entendent-ils le ſens commun ? Nous ſommes d'accord ; s'ils entendent la raiſon philoſophique, ou la faculté d'acquieſcer aux propoſitions évidentes, & d'en tirer des conſéquences ; leur principe eſt évidemment faux. La raiſon, priſe dans ce ſens, eſt celle de toutes nos facultés dont nous tirons le moins de ſecours : elle n'eſt d'uſage que dans les matieres de ſpéculation, dans les Mathématiques & dans la Métaphyſique. Le ſens commun au

contraire nous fait acquieſcer, avec une entiere certitude, au ſentiment intérieur, à la dépoſition de nos ſens, au témoignage unanime de nos ſemblables; trois ſources les plus fécondes de nos connoiſſances pratiques, les plus néceſſaires de toutes.

Les Philoſophes mêmes l'ont ſenti. Ils nous avertiſſent que quiconque ne ſe rendroit qu'à l'évidence, ne ſeroit guere aſſuré que de ſa propre exiſtence (*a*); que ſi la Philoſophie venoit à bout de faire agir tous les hommes ſelon les idées claires & diſtinctes de la raiſon, l'on peut être aſſuré que le genre humain périroit bientôt (*b*); que ſi l'inſtinct ne prévaloit en nous au raiſonnement, le ſcepticiſme entraîneroit la ruine de la vie humaine (*c*). Après de ſi bons avis, de quel front vient-on nous vanter la raiſon philoſophique comme le ſeul guide à la conduite duquel Dieu nous ait confiés?

Le Pere du genre humain a mieux

(*a*) De l'Eſprit, diſc. c. 1, Note, p. 22.
(*b*) Bayle, 16e. Lettre Chrit. §. 6.
(*c*) Hume; 5e. Eſſai, p. 122: 12e., p. 239. De l'Homme, par J. P. Marat, l. II, p. 155.

pourvu à notre ſûreté & à notre conſervation ; il nous a mis ſous la ſauve-garde de l'inſtinct & du ſens commun : celui-ci eſt la raiſon par excellence, puiſqu'il eſt le principal organe des ſoins de la Providence à notre égard. » Ma regle, dit l'Auteur d'Emile, de me livrer au ſentiment plus qu'à la raiſon, eſt confirmée par la raiſon même (*a*) «. Conſéquemment c'eſt Dieu qui nous porte à croire ce qui nous eſt intimé par le ſentiment intérieur, par le rapport de nos ſens, par le témoignage uniforme de nos ſemblables, ſoit que nous le concevions ou non. Loin de ſe contredire dans cette conduite, il ne fait que remplacer un conducteur ignorant par un guide plus sûr, & un ſecours très-borné par un autre plus puiſſant. Il en eſt de même, lorſqu'il daigne nous parler par la révélation.

§. X.

On abuſe encore du terme d'*évidence*, il eſt bon de l'expliquer. Dans le ſens rigoureux & philoſophique, l'évidence

(*a*) Emile, tome III, p. 39.

eſt la liaiſon de deux idées clairement apperçues : il eſt évident, par exemple, que le tout eſt plus grand que la partie : dès que nous concevons les idées de *tout*, de *partie*, de *grandeur*, il nous eſt impoſſible de ne pas acquieſcer à la propoſition énoncée. Cette évidence que l'on nomme *intrinſeque*, n'a lieu que dans les propoſitions de Mathématiques, & dans un petit nombre de principes métaphyſiques ; ces principes ou axiomes ſont d'une vérité éternelle & néceſſaire ; le contraire renferme contradiction.

Dans un ſens moins rigoureux, & plus ordinaire, l'évidence ſe prend pour toute eſpece de certitude abſolue, qui exclut le doute raiſonnable. Nous diſons, en dépit des Philoſophes, qu'il nous eſt évident que nous ſommes actifs & libres, puiſque nous le ſentons ; qu'il y a évidemment des corps, puiſque nous en ſommes aſſurés par tous nos ſens ; que l'exiſtence de Rome eſt un fait évident, puiſque cent millions d'hommes en dépoſent. Il nous eſt auſſi impoſſible de douter de ces vérités de fait, que de douter ſi le tout eſt plus grand que la partie. Dans les matieres de fait, la certitude eſt entiere, mais

l'évidence eſt *extrinſeque ;* ces trois propoſitions, *l'homme eſt libre*, *les corps exiſtent*, *il y a une ville de Rome*, ne ſont point compoſées d'idées dont la liaiſon ſoit néceſſaire & évidente par elle-même; cette liaiſon n'eſt que contingente: dans le premier cas, elle eſt connue par le ſentiment intérieur; dans le ſecond, par la dépoſition des ſens; dans le troiſieme, par le témoignage des hommes.

Nous nous ſervons même quelquefois du terme d'*évidence*, pour exprimer les effets de l'inſtinct : il eſt évident, diſons-nous, que l'homme doit ſe conſerver, puiſqu'un inſtinct ou un penchant général porte tous les hommes à leur conſervation.

On appelle *évidence* ou certitude *métaphyſique*, celle qui vient du ſentiment intérieur, tout comme celle qui vient de la liaiſon de nos idées, *évidence phyſique*, celle qui réſulte de la dépoſition de nos ſens, & de l'ordre conſtamment obſervé dans la nature : *évidence morale*, celle qui porte ſur le témoignage de nos ſemblables.

Les dogmes de foi ou *myſteres* ne portent que ſur une évidence extrinſeque ou morale; leur révélation ſe prouve

comme tous les les autres faits : mais la certitude en eſt pouſſée à un tel degré, qu'elle doit prévaloir aux argumens que lui oppoſe la raiſon philoſophique, parce que ceux-ci ne ſont appuyés que ſur notre ignorance & ſur de fauſſes comparaiſons.

L'exiſtence de Dieu eſt démontrée; mais ſes attributs paroiſſent inconcevables & incompatibles, lorſqu'on les compare à ceux des êtres créés : les facultés & les opérations de notre ame ſont incompréhenſibles, parce que nous ne pouvons les comparer qu'aux propriétés de la matiere : les propriétés des couleurs & de la lumiere paroiſſent abſurdes aux aveugles-nés, lorſqu'ils les comparent aux idées qu'ils reçoivent par le tact; la diviſibilité même de la matiere à l'infini ſemble entraîner des contradictions, parce que l'infini paſſe nos conceptions. De même, trois perſonnes dans une ſeule nature divine paroiſſent impoſſibles, parce que nous les comparons à la nature & à la perſonne humaines, les ſeules dons nous ayons connoiſſance.

Cependant un Athée admet la diviſibilité de la matiere à l'infini ; il convient qu'un aveugle-né doit croire l'exiſ-

tence & les propriétés de la lumiere, & il ne veut admettre ni les attributs divins, ni les facultés ſpirituelles de notre ame. Un Déiſte & un Socinien conſentent à recevoir les uns & les autres, & ils ſe révoltent contre la Trinité des perſonnes divines dans l'unité de nature : eſt-ce là raiſonner conſéquemment, être d'accord avec ſoi-même ?

§. XI.

Premiere Objection. Autre choſe eſt de croire des dogmes incompréhenſibles, autre choſe d'admettre des abſurdités & des contradictions : un homme raiſonnable peut croire ſur parole une choſe qu'il ne conçoit pas ; mais il ne peut pas croire le contraire de ce qu'il conçoit : ce ſeroit renoncer à la raiſon (*a*).

Réponſe. Il eſt faux que les myſteres ſoient contradictoires. Une contradiction eſt l'oppoſition claire de deux idées : pour ſentir qu'une propoſition eſt contradictoire, il faut appercevoir l'oppoſition de deux idées qu'elle renferme, tout comme il faut en voir la liaiſon,

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Foi.*

pour juger qu'une propoſition eſt évidente. Si l'une ou l'autre de ces idées eſt obſcure, comment peut-on en voir l'oppoſition ou la liaiſon ? Affirmer qu'une propoſition que l'on ne conçoit pas eſt contradictoire, ce n'eſt plus s'entendre.

Une perſpective, un miroir, ſont une ſuperficie plate qui paroît profonde, ou qui donne une ſenſation de profondeur. Un aveugle-né qui raiſonne ſur ce phénomene, ſelon les idées qu'il reçoit par le tact, doit juger que *plat* & *profond* ſont contradictoires; une perſpective, un miroir, ſont pour lui une contradiction: Pourquoi ? c'eſt qu'il lui manque l'idée de lumiere réfléchie: la contradiction prétendue ne vient que de ſon ignorance. S'il s'obſtinoit à ſoutenir que ce phénomene eſt abſurde & impoſſible, il voudroit que ſon ignorance prévalût à une preuve morale poſitive, à un témoignage digne de croyance. Dites-lui que nous appercevons auſſi promptement une étoile placée à cent millions de lieues, que le faîte d'une maiſon. Nouvelle abſurdité pour lui. Le mouvement, dira-t-il, eſt néceſſairement ſucceſſif; il eſt donc impoſſible qu'un eſpace de cent

millions de lieues ſoit parcouru en auſſi peu de temps qu'un eſpace de vingt toiſes avec le même degré de mouvement. Voilà une démonſtration complete; vous ne le tirerez pas de là.

Nous croyons, ſur la parole de Dieu, qu'il eſt *un en trois perſonnes*. Abſurdité, s'écrient le Déiſte & le Socinien; un & trois ſont contradictoires. Il eſt auſſi clair que Dieu le Pere, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Eſprit, ſont trois natures ou trois Dieux, qu'il eſt clair que Pierre, Paul & Jacques ſont trois hommes. Fort bien; la comparaiſon entre la nature divine & la nature humaine eſt auſſi juſte que celle que fait l'aveugle entre la ſenſation du tact & celle de la vue. Il vous manque l'idée de nature infinie, tout comme il lui manque l'idée de lumiere & de viſion: la contradiction que vous objectez n'eſt pas plus réelle que la ſienne.

Sur la foi du ſentiment intérieur, nous jugeons que notre ame meut notre corps. Cela ne ſe peut pas, dit un Matérialiſte; point de mouvement ſans un choc, ſans un contact, par conſéquent, ſans étendue; un être non étendu, qui meut un corps étendu, eſt une contradiction. Nous convevons qu'un corps ne peut

mouvoir un autre corps ſans un contact & une étendue ; mais la comparaiſon entre un corps paſſif & un eſprit actif, entre le mouvement communiqué & le mouvement ſpontanée, eſt de même valeur qu'entre le ſens du tact & celui de la vue.

On démontre, par l'idée d'*Etre néceſſaire*, que Dieu eſt libre & immuable ; cela paroît encore contradictoire à un Athée Une action libre, dit-il, eſt une modification contingente ; lorſque j'agis, il me ſurvient un mode que je n'avois pas, par conſéquent un changement. D'accord ; mais la comparaiſon entre Dieu & nous, entre une nature infinie & un être borné, eſt-elle plus ſenſée qu'entre l'œil & la main, entre le tact & la vue? Il nous manque une idée claire de l'éternité & de l'infini, pour concilier la liberté de l'action de Dieu avec ſon immutabilité.

§. XII.

Les myſteres profeſſés par les Matérialiſtes ne ſont pas de même eſpece. Ils diſent que la matiere eſt néceſſaire, quoique ſes modifications ſoient contingen-

tes. Y a-t-il ici de l'obſcurité ſeulement, un ſimple défaut d'idées, ou une contradiction palpable ? 1°. L'idée de la matiere n'a aucune liaiſon avec celle d'exiſtence. 2°. Nous concevons clairement que l'*être néceſſaire* eſt celui dont la non exiſtence renferme contradiction; l'être contingent eſt préciſément l'oppoſé. 3°. Nous ne ſentons pas moins évidemment qu'un *changement* eſt la ſucceſſion de modifications, de qualités, d'attributs dans un ſujet. 4°. Il eſt évident que rien n'exiſte ſans qualité, ſans attribut, ſans modification, ce ſeroit un pur néant. Il eſt donc démontré que ce qui exiſte néceſſairement, a néceſſairement tels ou tels attributs; s'ils viennent à changer, l'être change; il n'eſt plus immuable ni néceſſaire, mais contingent: affirmer le contraire, c'eſt ſe contredire formellement. Il n'eſt point ici queſtion d'une comparaiſon fauſſe; il ne s'agit que de concevoir les termes. Nous défions les Matérialiſtes de faire une analyſe ſemblable d'aucun myſtere de la foi.

Il eſt faux qu'en croyant un myſtere, on croye le contraire de ce que l'on conçoit : un Incrédule qui nie la Trinité,

ne la conçoit pas plus que nous; il n'a pas de la nature & de la perſonne divine une idée plus claire que nous; il ne comprend pas mieux l'unité de perſonne dans un être infini, que la Trinité. Faire ſur un myſtere le ſacrifice de notre raiſon, c'eſt renoncer à notre ignorance, & à toute comparaiſon fauſſe, rien de plus.

Quoique toute vérité incompréhenſible ſoit un *myſtere*, on ne donne point communément ce nom aux dogmes inconcevables qui ſont prouvés par la raiſon, ou par le ſentiment intérieur, ou par le témoignage des ſens; mais ſeulement à ceux qui nous ſont intimés par la révélation. La foi, par laquelle un aveugle-né croit l'exiſtence de la lumiere & de ſes propriétés, eſt une foi humaine, elle ne porte que ſur le témoignage des hommes; la foi que nous ajoutons aux verités révélées, eſt une foi divine, elle eſt fondée ſur le témoignage de Dieu. Mais à moins que Dieu ne nous ait parlé à nous mêmes, ce témoignage ne peut nous parvenir que comme tous les autres faits invinciblement prouvés. Nous ferons voir dans la ſuite, que ce plan

eſt très-conforme à la ſageſſe divine & aux beſoins de l'homme.

Quand la Philoſophie ſe révolte contre les myſteres de la Religion, elle ſe cabre contre ſon propre ouvrage, c'eſt ſa témérité même qui a rendu néceſſaire la révélation des myſteres. En fait de révélation, elle n'avoit reſpecté que les erreurs, elle avoit ſapé par les fondemens toutes les vérités du dogme & de la morale; il a donc fallu que Dieu lui impoſât ſilence, & la forçât de plier ſous le joug de la parole divine.

§. XIII.

Deuxieme Objection. Selon Locke, » une propoſition doit être entendue » avant qu'on la puiſſe croire ou rejeter; » un homme ne ſauroit donner ſon con- » ſentement à aucune affirmation ou né- » gation, à moins qu'il n'entende les » termes de la maniere qu'ils ſont joints » dans la propoſition, & qu'il ne con- » çoive la choſe affirmée ou niée. «. Or, dans une propoſition qui énonce un myſtere, nous n'avons aucune idée du ſujet ni de l'attribut, aucune intelligence des

termes : donc nous ne pouvons ni la croire ni la rejeter. Si l'on enſeignoit un dogme de foi à un ignorant dans une langue inconnue, en Grec ou en Hébreu, il lui ſeroit également impoſſible de l'admettre, ou de le nier : toute propoſition qui exprime un myſtere eſt pour nous une langue inconnue (*a*).

Réponſe. Il eſt donc décidé qu'un aveugle-né ne peut croire ni rejeter ce qu'on lui dit de la lumiere & des couleurs; que lui en parler en François, en Hébreu ou en Indien, c'eſt la même choſe. Un Philoſophe auſſi célebre que Locke auroit du ſentir cette abſurdité: quand il admet que la matiere eſt diviſible à l'infini, a-t-il une idée fort claire de la matiere & de l'infini?

Pour pouvoir admettre ou rejeter une propoſition, il n'eſt donc pas néceſſaire d'avoir une idée claire, exacte, complete du ſujet & de l'attribut; il ſuffit d'en avoir une notion obſcure & incomplete par analogie avec quelque autre idée; autrement nous ne pourrions acquieſcer qu'aux propoſitions évidentes par elles-mêmes, ni rejeter que les propoſitions

(*a*) Le Chriſtian. raiſon. 2e. part. p. 57, 58.

évidemment abſurdes ; nous ſerions forcés de demeurer en ſuſpens ſur toutes les autres.

Nous pouvons appercevoir la liaiſon de l'attribut avec le ſujet, ou directement en elle-même, ou dans un autre moyen : dans le premier cas, l'évidence eſt intrinſeque ; dans le ſecond, elle eſt extrinſeque à la propoſition. Quand on dit à un aveugle, qu'une étoile peut être apperçue auſſi promptement que le faîte d'une maiſon, cette poſſibilité ne peut lui être connue par elle-même, ou par le ſimple énoncé des termes, mais ſeulement par le témoignage de ceux qui ont des yeux ; par cette même voie, il acquiert au moins une idée obſcure & incomplete du ſens des termes.

De même, lorſque nous diſons, *il y a des corps*, *notre ame meut notre corps*, *Dieu eſt un en trois perſonnes*, la liaiſon du ſujet & de l'attribut, dans ces trois propoſitions, n'eſt point évidente par elle-même ; elle eſt connue dans la premiere, par le témoignage de nos ſens ; dans la ſeconde, par le ſentiment intérieur ; dans la troiſieme, par la révélation divine. Par ces mêmes moyens, nous acquérons une idée plus ou moins

claire du ſens des termes : dans ces trois cas, l'évidence eſt ſeulement extrinſeque, comme dans le cas de l'aveugle.

Si ces propoſitions nous étoient énoncées dans une langue inconnue, nous ne pourrions avoir aucune idée de ce qu'elles expriment.

§. XIV.

Troiſieme Objection. La profeſſion de foi d'un myſtere n'eſt qu'un jargon de mots ſans idées, avec leſquels on ſatisfait à tout, hormis à la raiſon ; les plus intelligens n'y conçoivent rien ; ils mentent en diſant leur Catéchiſme : une telle foi peut-elle être de quelque mérite ? Dieu peut-il y attacher le ſalut (*a*).

Réponſe. Nous avons cependant vu l'Auteur de cette objection faire un acte de foi ſur les attributs divins, en avouant humblement qu'il ne les conçoit pas ; ſelon lui, c'eſt le plus digne uſage que nous puiſſions faire de notre raiſon (*b*) :

(*a*) Emile, tome IV, p. 77. Lettre à M. de Beaumont, p. 36. Bayle, Entret. de Maxime, c. 7, p. 20.

(*b*) V. ci-deſſus, §. 4.

Dieu peut donc nous en faire un mérite & y attacher le ſalut. Par la contradiction dans laquelle il tombe ici, il a donné beau jeu aux Athées contre lui.

Lorſqu'un aveugle affirme l'exiſtence & les propriétés de la lumiere, eſt-il vrai que ce ſoit pour lui un jargon de mots ſans idées, qu'il n'affirme rien dans le fond, qu'il mente en répétant ce qu'on lui a dit, qu'il ſoumette à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à ſa raiſon, &c. &c.? Sa croyance eſt ſage, & ſon incrédulité ſeroit inſenſée.

Nous n'obéiſſons pas moins à la raiſon lorſque nous croyons ce que Dieu a révélé, quoique nous ne le comprenions pas. Nous ne renonçons point à notre entendement, puiſqu'il ne nous donne aucune lumiere, ni à l'évidence, puiſqu'il n'y en a point; mais à notre ignorance & à toute comparaiſon fauſſe, parce que les myſteres ne peuvent être comparés à rien. Nous nous en rapportons au ſens commun, qui nous dicte que des preuves poſitives & invincibles de la révélation doivent prévaloir à notre ignorance, qui ne prouve rien.

Que peuvent donc nous oppoſer les Déiſtes,

Déiſtes, qui ſont forcés d'admettre les myſtères de leur religion prétendue naturelle ; les Matérialiſtes, qui, au lieu des myſteres de Dieu, croient fermement les myſteres de la matiere ; les Sceptiques mêmes, qui, au défaut de l'évidence métaphyſique, ſe contentent de la probabilité & agiſſent en conſéquence ? A plus forte raiſon devons-nous être contens de la certitude morale de la révélation pouſſée au plus haut degré, puiſqu'il y auroit de la folie à exiger l'évidence géométrique ou métaphyſique.

§. XV.

Quatrieme Objection. » On a beau me » crier, *ſoumets ta raiſon ;* autant peut » m'en dire celui qui me trompe : il me » faut des raiſons pour ſoumettre ma » raiſon.... Le Dieu que j'adore n'eſt » point un Dieu de ténebres ; il ne m'a » point doué d'un entendement pour » m'en interdire l'uſage : me dire de ſou- » mettre ma raiſon, c'eſt outrager ſon » Auteur.... De quel genre ſeront vos » preuves pour me convaincre qu'il eſt » plus certain que Dieu me parle par » votre bouche, que par l'entendement

» qu'il m'a donné?.... M'apprendre que
» ma raiſon me trompe, n'eſt-ce pas
» réfuter ce qu'elle m'aura dit pour vous?
» Quiconque veut récuſer la raiſon,
» doit convaincre ſans ſe ſervir d'elle....
» Il n'y a rien de plus inconteſtable que
» les principes de la raiſon; & l'on ne
» peut autoriſer une abſurdité ſur le té-
» moignage des hommes.... Si les véri-
» tés éternelles que mon eſprit conçoit,
» pouvoient ſouffrir quelque atteinte, il
» n'y auroit plus pour moi nulle eſpece
» de certitude; & loin d'être ſûr que
» vous me parlez de la part de Dieu,
» je ne ſerois pas même aſſuré qu'il
» exiſte (*a*) «.

» Si donc il y a des dogmes révélés,
» ils doivent être clairs, lumineux, frap-
» pans par leur évidence, la révélation
» n'eſt vraie, qu'autant qu'elle ſert à
» diſſiper l'obſcurité que la raiſon & la
» religion naturelle laiſſent encore ſur
» les grandes vérités qu'elles nous en-
» ſeignent (*b*) «.

(*a*) Emile, tome III, p, 129, 139, 140, 142, 143, 145.

(*b*) Emile, tome III, p. 138. Le bon Sens, §. 135, 8e. Lettre à Sophie, p. 109, &c.

Réponſe. Nous avons démontré, que quand nous croyons des myſteres ſur la parole de Dieu, à proprement parler nous ne ſoumettons pas notre raiſon ; nous ſoumettons ſeulement notre ignorance à la voie d'inſtruction : l'objection des Déiſtes n'eſt donc qu'un verbiage ridicule.

Les raiſons que nous avons de ſoumettre la faculté de raiſonner, lorſqu'elle ne voit goutte & que Dieu parle, ſont : 1°. que, ſelon l'Auteur lui-même, trop ſouvent la raiſon nous trompe, & ne nous donne que trop le droit de la récuſer (*a*) : de quelle faculté s'eſt-il ſervi pour s'en convaincre ? 2°. Le bon ſens, qui dicte que quand un moyen d'inſtruction manque ; il faut recourir à un autre ; lorſque la faculté de raiſonner ne peut voir la vérité ou la fauſſeté d'un dogme en lui-même, il faut conſulter ou le ſentiment interieur, ou nos ſens extérieurs, ou le témoignage des hommes, ou celui de Dieu.

C'eſt ainſi que nous agiſſons lorſque nous croyons notre liberté, malgré les prétendues démonſtrations des Fataliſ-

(*b*) *Ibid.* tome III, p. 91.

tes ; lorſque nous admettons les propriétés incompréhenſibles de la matiere, en dépit des ſophiſmes des Pyrrhoniens, & les attributs de la divinité, malgré les objections des Athées; lorſque nous ajoutons foi à des phénomenes que nous n'avons pas vus & que nous ne concevons pas, ſur la parole des Philoſophes ; enfin, lorſque ſur la parole de Dieu, nous croyons des myſteres qui paſſent nos foibles conceptions.

Dans tous ces cas, il eſt faux que nous renoncions à notre entendement, que nous donnions atteinte à toute eſpece de certitude, &c. Ce ſont les Incrédules qui tombent dans toutes ces abſurdités.

De quel genre ſeront vos preuves, pour me convaincre? Nous les avons expoſées; c'eſt tantôt le ſentiment intérieur, tantôt des principes évidens; ici la dépoſition de nos ſens; là des témoignages irrécuſables : pour les dogmes révélés, ce ſont les motifs de crédibilité, dont la révélation eſt revêtue : nous les citerons en abrégé dans un moment.

M'apprendre que ma raiſon me trompe, n'eſt-ce pas réfuter ce qu'elle m'aura dit pour vous? Cependant l'auteur de l'ob-

jection convient que la raiſon nous trompe, quand elle s'éleve contre les attributs de Dieu, contre le ſentiment intime de notre liberté, contre les ſens qui nous atteſtent les propriétés des corps, contre le témoignage des hommes qui atteſtent aux aveugles-nés les phénomenes de la lumiere : donc elle nous trompe encore, quand elle ſe révolte contre les dogmes que Dieu a révélés.

Il n'y a rien de plus inconteſtable que les principes de la raiſon. Fauſſe maxime. Ces prétendus principes ſont oppoſés au ſens commun dans tous les cas dont nous venons de parler ; ſi on les ſuivoit, la ſociété ne pourroit ſubſiſter entre les hommes.

On ne peut autoriſer une abſurdité ſur le témoignage des hommes. Soit : eſt-il démontré que nos myſteres ſont des abſurdités ?

Si les vérités éternelles pouvoient ſouffrir quelque atteinte, &c. Où ſont les vérités éternelles oppoſées à nos myſteres ?

Il eſt donc faux que les dogmes révélés doivent être clairs, lumineux, &c. Dieu n'auroit pu nous révéler que des

propoſitions de Géometrie, ou des axiomes de Métaphyſique. Des dogmes clairs pour les ſavans, ſeroient encore obſcurs pour les ignorans ; ils auroient droit de les rejeter. La nature de l'infini & ſes attributs ſeront toujours incompréhenſibles à des eſprits bornés.

§. XVI.

Cinquieme Objection. » Je conviendrai, ſi l'on veut, que les myſteres de » Dieu ſont impénétrables ; mais ces » myſteres cachés de toute éternité, ont » dû ceſſer de l'être à l'avénement du » Chriſt ; car enfin *révéler* ſignifie dévoiler, montrer, ôter l'obſcurité, répandre la clarté ſur l'objet inconnu ; » c'eſt ce que n'a point fait la révélation » ſuppoſée par les Chrétiens «.

Réponſe. Une équivoque ſuffit-elle donc pour faire le procès à la révélation ? Révéler un fait ou un phénomene, c'eſt en apprendre l'exiſtence à celui qui l'ignore ; mais ce n'eſt pas toujours le lui faire concevoir. Les Naturaliſtes viennent de nous révéler, que des limaçons auxquels on avoit coupé la tête, en ont reproduit une nouvelle : nous ne

l'euſſions pas imaginé avant l'expérience ; mais ils ne nous ont pas expliqué comment cela ſe fait, ils ne le ſavent pas eux-mêmes. Ceux qui ont des yeux, révelent aux aveugles-nés les phénomenes de la lumiere ; mais ils ne viendront pas à bout de les leur faire comprendre.

De même, Jeſus-Chriſt nous a révélé que Dieu eſt un en trois perſonnes, qu'il eſt lui-même Dieu incarné ; ſans lui, les hommes ne l'auroient pas ſu : mais il nous eſt impoſſible de comprendre ces vérités ; nous ne pouvons les comparer à aucune autre. Il eſt abſurde d'exiger que la révélation nous faſſe comprendre les attributs d'une nature infinie.

Il n'en eſt pas moins vrai que la révélation a rendu pluſieurs de ces attributs plus clairs & plus démontrables. Faute de connoître la création, les anciens Philoſophes n'ont jamais ſu démontrer l'unité, la ſpiritualité, la ſimplicité parfaite de l'Etre divin, & les conſéquences qui s'enſuivent. Si nous ceſſions de croire les myſteres révélés, la Philoſophie nous auroit bientôt replongés dans le chaos des anciennes erreurs ſur la nature de Dieu. Les Déiſtes, qui ſe tiennent

ſi fiers de leur prétendue religion naturelle ne voient pas, ou font ſemblant de ne pas voir, qu'ils en ſont redevables à la révélation : ſans elle, ſeroient-ils plus éclairés que ne l'ont été Pythagore, Platon, Socrate, Cicéron, &c.

§. XVII.

Sixieme Objection. La révélation n'eſt prouvée que par des faits ; & ceux-ci ſont des événemens miraculeux, contraires à l'ordre de la nature. La force des témoignages qui en dépoſent, peut-elle prévaloir & à la certitude phyſique des loix de la nature qui nous prévient contre tous les miracles, & à la certitude métaphyſique de nos idées naturelles, en vertu deſquelles les myſteres nous paroiſſent contradictoires ? Ce double poids ne doit-il pas l'emporter ſur toute preuve morale quelconque, à quelque degré de force qu'on la ſuppoſe parvenue ?

Réponſe. L'objection eſt ſpécieuſe, mais elle péche dans le principe & dans les conſéquences.

Il eſt faux d'abord, que des faits miraculeux, *ſeuls* & indépendans de leurs

circonſtances, ſoient la preuve unique de la révélation : ſes preuves ſont, 1°. la ſainteté, & les vertus de ceux qui l'ont annoncée & qui ont opéré des miracles : 2°. l'excellence & la pureté de la morale, à laquelle ces miracles ſervent de baſe auſſi bien qu'aux myſteres : 3°. la nature de ces myſteres mêmes, qui ſont intimement liés à la morale, qui l'appuient par leurs conſéquences, & qui étoient néceſſaires pour réprimer les attentats de la Philoſophie : 4°. la maniere dont la révélation s'eſt établie, & les obſtacles qu'elle a eus à vaincre : 5°. les deux autres révélations qui avoient précédé, & qui forment, avec la troiſieme, un plan complet que la Providence a ſuivi conſtamment : 6°. les effets ſalutaires qui en ont réſulté, & le beſoin qu'en avoit le genre humain : 7°. la chaîne des erreurs qu'il faut parcourir dès que l'on s'écarte de ce plan ſalutaire, &c. Il ſuffit d'indiquer ſeulement ces preuves ; elles ſeront développées dans la ſuite de notre Ouvrage.

En ſecond lieu, indépendamment de leur poids qui eſt invincible, nous ſoutenons qu'une preuve morale, complete & irrécuſable, doit l'emporter ſur toute

autre. 1°. La prétendue certitude phyſique, contraire aux miracles, n'eſt qu'une preuve négative ou une ignorance : l'ordre de la nature eſt conſtant & immuable pour nous, parce que nous ne l'avons jamais vu interrompre par l'opération de Dieu ; mais ce que nous n'avons pas vu ne forme aucun préjugé contre le témoignage de ceux qui ont vu. Pouvons-nous nier la renaiſſance des têtes de limaçons, parce que nous ne l'avons pas vue, & qu'elle nous paroît contraire à l'ordre de la nature, tel que nous l'avions obſervé juſqu'à préſent ? Quant à l'avenir, nos ſens ne peuvent nous atteſter ce qui ſe fera ou ne ſe fera point : nous n'avons donc aucune certitude phyſique de la conſtance future de l'ordre de la nature ; mais ſeulement une confiance fondée ſur la bonté de Dieu, qui n'en conſerve pas moins ſa puiſſance. Un aveugle-né ne peut oppoſer au témoignage des yeux, qu'une fauſſe évidence uniquement fondée ſur l'ignorance.

2°. La prétendue certitude métaphyſique, que nous oppoſons aux myſteres, n'eſt encore qu'une ignorance : nous ne les concevons pas ; mais ce défaut de conception ne fait pas preuve contre

Dieu qui les conçoit : ils ne nous ſemblent contradictoires, que parce que nous les comparons à des objets auxquels ils ne peuvent être comparés ; une comparaiſon fauſſe n'eſt pas une démonſtration. Soutiendrons nous que nous avons de la nature divine une évidence métaphyſique, en vertu de laquelle il eſt démontré que cette nature ne peut pas ſubſiſter en trois perſonnes ?

Dans la diſſertation ſur les différentes eſpeces de certitude, que nous placerons à la fin de cette premiere partie, nous prouverons qu'un aveugle-né, qui n'auroit reçu la vue que pour quelques momens, ſeroit forcé d'admettre ſur le témoignage des hommes, des phénomenes qui lui paroîtroient contraires à la certitude phyſique, & à toutes les notions métaphyſiques qu'il peut avoir.

Nous ſerons obligés de revenir à cette matiere, en parlant des dogmes du Chriſtianiſme : mais il falloit d'abord poſer les principes généraux, & réfuter les objections qui attaquent toute révélation quelconque ; ce préliminaire étoit néceſſaire, avant d'examiner ſi Dieu a révélé des myſteres dès le commencement du monde.

ARTICLE II.

Dogme du Péché originel.

§. I.

CE myſtère n'eſt ni abſurde, ni incroyable, quoi qu'en diſent les cenſeurs de la révélation; il s'accorde avec les notions de la bonté, de la ſageſſe & de la juſtice divine.

L'homme a été créé intelligent & libre, ſuſceptible de loix & de morale, de ſoumiſſion & de déſobéiſſance, de vice & de vertu; nous en avons la preuve dans le ſentiment intérieur. Dieu, en vertu de ſon autorité ſouveraine, & ſans déroger à aucune de ſes perfections, a pu rendre le bonheur de l'homme conditionnel, le faire dépendre du bon uſage qu'il feroit de ſa raiſon & de ſon libre arbitre : nous l'avons prouvé en traitant la queſtion de l'origine du mal (*a*). Que Dieu en ait agit ainſi, la

(*a*) Ci-deſſus, c. IV, art. 4, §. 9.

révélation nous l'apprend. Dieu, disent les Livres Saints, avoit placé l'homme dans un lieu délicieux, où étoient rassemblés tous les fruits capables de plaire à l'œil & de flatter le goût, & lui avoit imposé cette loi : » Tu peux manger de » tous ces fruits; mais ne touche point » à celui qui donne la science du bien » & du mal; si tu en manges, tu mour- » ras «. Eve, tentée par le serpent, ose goûter de ce fruit défendu, & engage son mari à imiter sa désobéissance. A peine ont-ils satisfait leur curiosité, que leurs yeux s'ouvrent, ils se sentent coupables, ils rougissent de leur nudité, ils craignent & fuient la présence du Maître qu'ils ont offensé. Dieu prononce contre Adam cette terrible sentence : » Parce que tu as écouté la voix de ton » épouse, & que tu as mangé du fruit » dont je t'avois défendu de manger, tu » cultiveras une terre maudite, qui te » produira des ronces & des épines; tu » mangeras ton pain à la sueur de ton » front, jusqu'à ce que tu retournes » dans la terre d'où tu as été tiré : tu » n'es que poussiere, & tu y rentre- » ras (*a*) «. Telle est, en deux mots,

(*a*) Gen. c. 2 & 3.

l'hiſtoire qui ſcandaliſe les Incrédules; nous écouterons leurs plaintes.

La miſere de l'homme condamné nous fait comprendre quels étoient les avantages de ſon premier état : 1°. l'innocence & le droit à la béatitude, l'heureuſe ignorance du bien & du mal, ou des remords de la conſcience : 2°. l'empire ſur les paſſions; il n'a ſenti la honte qu'après le péché : 3°. l'exemption de la mort & de la douleur; Adam les a perdus pour lui & pour ſa poſtérité. Nous naiſſons héritiers d'un pere coupable, déchus du droit à la béatitude, ſujets à des paſſions rebelles, condamnés à ſouffrir & à mourir.

La croyance de cette tache héréditaire a perſévéré conſtamment chez les deſcendans des patriarches : Moïſe nous l'a tranſmiſe par tradition. Job reconnoît que l'homme eſt ſouillé par le péché dès ſa naiſſance : *Qui peut rendre pur l'homme formé d'un ſang impur, ſinon Dieu ſeul* (*a*)? David avoue la même vérité, lorſqu'il dit : *J'ai été conçu dans l'iniquité & formé en péché dans le ſein de ma mere* (*b*). Selon le Livre de la Sa-

(*a*) Job, c. 14, ℣. 4.
(*b*) Pſeaume 50, ℣. 7.

geſſe, Dieu avoit créé l'homme immortel & à ſon image; mais la mort eſt entrée dans le monde, par la jalouſie du démon (*a*). L'Eccléſiaſtique obſerve que le péché a commencé par une femme, & qu'elle nous a donné à tous la mort (*b*). La révélation Chrétienne a développé plus clairement le dogme du péché originel, en nous expliquant les effets de la Rédemption du genre humain par Jeſus-Chriſt.

§. II.

L'Auteur de la Philoſophie de l'Hiſtoire avoue que la chûte de l'homme dégénéré eſt le fondement de la Théologie de preſque tous les peuples (*c*); Zoroaſtre en a fait un dogme de ſa religion (*d*). L'Auteur de l'Antiquité dévoilée par ſes uſages, prétend retrouver chez toutes les nations des veſtiges de cette tradition (*e*); nous l'avons vue chez les Indiens (*f*). Elle n'étoit pas in-

(*a*) Sap. c. 2, ℣. 23.
(*b*) Eccl. c. 25, ℣. 35.
(*c*) Philoſ. de l'Hiſt. c. 17, p. 87.
(*d*) Zend. Aveſta, tome II, p. 378, 592.
(*e*) Antiq. dévoilée, tome III, à la fin.
(*f*) Ci-deſſus, Chap. III, §. 3, art. 7.

connue aux Philoſophes Grecs ; ils avoient imaginé la pré-exiſtence des ames dans une autre vie où elles ont péché ; ils regardoient l'union de ces ames avec le corps comme une punition de leurs crimes paſſés (*a*). Saint Auguſtin s'eſt ſervi de cette erreur même, pour montrer aux Pélagiens l'univerſalité de la croyance du péché originel (*b*).

Il faut que cette tradition remonte au berceau du genre humain : ſi elle étoit née chez un peuple particulier, après la diſperſion, elle n'auroit pu ſe répandre d'un bout du monde à l'autre.

On vient nous dire que toutes les nations mécontentes de leur ſort, dans l'état ſauvage, ont penſé qu'un Dieu bon n'avoit pas pu les créer dans un état ſi miſérable, ſinon pour les punir d'un péché d'origine ; mais cette conſéquence n'eſt pas aſſez clairement liée avec le principe, pour que tous les peuples aient fait le même raiſonnement : il ne s'accorde guere avec l'opinion de certains Philoſophes, qui jugent que les Sauvages ſont plus heureux que nous.

(*a*) Huet, Quæſt. Alnet. l. II, c. 9.
(*b*) Contre Julien. l. IV, c. 12 & 15.

Les Patriarches ne ſont point nés dans l'état ſauvage ; l'Hiſtoire ſainte nous montre les arts cultivés promptement chez les enfans d'Adam ; il a vécu 930 ans, pendant leſquels il a inſtruit ſes neveux de ſa faute & du châtiment qu'il en éprouvoit. Les veſtiges du paradis terreſtre ont ſubſiſté juſqu'au déluge ; Noé & ſes enfans ont pu les voir. Ici, le fait, les témoins oculaires, les monumens, l'état de la ſociété, marchent de concert ; il n'eſt donc pas étonnant qu'une tradition ſi bien cimentée ſe ſoit répandue & perpétuée : le rêve de quelques particuliers n'auroit pu opérer le même effet.

Nous n'examinerons point toutes les circonſtances de la narration de Moïſe, ſur leſquelles on peut former des queſtions. Selon la réflexion de Bayle : » De » la maniere dont l'Hiſtorien raconte » ce funeſte événement, il paroît bien » que ſon intention n'a pas été que » nous ſuſſions comment l'affaire s'étoit » paſſée, & cela ſeul doit perſuader à » toute perſonne raiſonnable que la » plume de Moïſe a été ſous la direc- » tion particuliere du Saint-Eſprit. En » effet, ſi Moïſe eût été le maître de

» ſes expreſſions & de ſes penſées, il » n'auroit jamais enveloppé d'une façon » ſi étonnante le récit d'une telle action ; » il en auroit parlé d'un ſtyle un peu » plus humain & plus propre à inſtrui- » re la poſtérité : mais une force ma- » jeure, une ſageſſe infinie le dirigeoit » de telle ſorte qu'il n'écrivoit pas ſe- » lon ſes vues ; mais ſelon les deſſeins » cachés de la Providence (*a*). «

Ce même Critique ſoutient que l'on attribue mal-à-propos à nos premiers parens des lumieres ſuffiſantes pour appercevoir les conſéquences de leur conduite ; qu'il n'y a point de Lecteur qui, ſur le narré de leur chûte, ne les déclare duement atteints & convaincus d'une prodigieuſe ſimplicité. Par-là il inſinue qu'ils ont péché par ignorance plutôt que par malice, & il ajoute : » Auſſi » eſt-il fort apparent que l'Hiſtorien a » coupé trop court le fil de ſa narration, » Dieu ne voulant pas que nous en ſuſ- » ſions davantage (*b*) «. Il répete ailleurs la même obſervation ſur la facilité ex-

(*a*) Nouv. de la Rép. des Lettres, Juill. 1686, art. 2, p. 592.

(*b*) Nouv. de la Rép. des Lettres, *ibid.* p. 593.

trême avec laquelle Adam & Eve ont ſuccombé, & il dit : » Gardons-nous » bien toutefois de croire que Moïſe a » trop abrégé cette narration, ou que, » ſuivant le génie des Orientaux, il » cache ſous le voile de quelque fa- » ble, ce funeſte événement (*a*) «.

Sans nous arrêter à cette contradiction, il y a un raiſonnement ſimple à faire : Dieu a puni très-ſévérement la faute de nos premiers parens : donc ils ont eu toutes les connoiſſances & les ſecours néceſſaires pour s'en préſerver.

Les rêveries des Rabbins & d'autres Auteurs ſur ce point, que Bayle a compilées, ſont de l'érudition dépenſée en pure perte, & qui ne nous apprend rien : les Auteurs Anglois de l'Hiſtoire Univerſelle ont raſſemblé les conjectures qui paroiſſent les plus probables (*b*) ; mais la ſubſtance du fait eſt la ſeule choſe qui nous intéreſſe.

§. III.

Les cenſeurs de la révélation ont trou-

(*a*) Dict. Crit. *Eve*, A.
(*b*) Hiſt. Univ. tome I.

vé pusieurs choses à reprendre dans la narration de Moïse : selon eux, il est difficile de concevoir qu'il y ait eu un arbre qui donnât la connoissance du bien & du mal ; d'ailleurs, pourquoi Dieu ne veut-il pas que l'homme connoisse le bien & le mal (*a*) ? L'Empereur Julien a fait cette objection (*b*), & il paroît l'avoir empruntée des Manichéens. Déja les Marcionites étoient scandalisés de l'histoire de la chûte de l'homme (*c*).

Réponse. Dieu vouloit sans doute que l'homme connût le bien & le mal, pour pratiquer l'un & éviter l'autre ; il lui avoit donné avant sa chûte cette connoissance, sans laquelle Adam auroit été incapable de pécher (*d*) ; Dieu n'impute point à péché ce qui se fait par une ignorance involontaire & invincible. Mais il n'étoit pas nécessaire que l'homme connût par expérience la honte, le regret, le remords d'avoir fait le mal,

(*a*) Dict. Philos. *Genese.* Philos. de l'Hist. c. 10, Note, p. 45. Tindal, c. 14, p. 353.

(*b*) Dans S. Cyrille, l. III, p. 89.

(*c*) S. Aug. contrà Faustum, l. XXII, c. 4. Tertull. adv. Marc. l. II, c. 25.

(*d*) *Creavit illis scientiam spiritûs.... & mala & bona ostendit illis.* Eccli. c. 17, ℣. 5.

ni qu'il pût comparer ce ſentiment avec celui de l'innocence. Voilà ce que ſon péché lui apprit ; & il n'étoit pas beſoin pour cela que le fruit dont il mangea eût la vertu phyſique de faire connoître ce bien & ce mal. (*a*).

Dieu avoit dit : *Dès que vous en mangerez, vous mourrez.* » Cependant, re-» prend un Philoſophe, Adam en man-» gea & ne mourut point. Pluſieurs » Peres ont regardé cela comme une » allégorie. En effet, on pourroit dire » que les autres animaux ne ſavent pas » qu'ils mourront ; mais que l'homme » le ſait par ſa raiſon. Cette raiſon eſt » l'arbre de la ſcience, qui lui fait pré-» voir ſa fin. Cette explication ſeroit » peut-être la plus raiſonnable (*b*) «.

Réponſe. Elle n'eſt point raiſonnable. 1°. Dans ce cas, Dieu auroit défendu à l'homme de faire uſage de ſa raiſon pour prévoir ſa fin, & de penſer à la mort : quel eût été le but de cette défenſe ?

(*a*) S. Aug. l. de verâ Relig. c. 20, n. 38. contrà adverſ. legis & prophet. l. 1, c. 14, n. 18.

(*b*) Dict. Philoſ. *Geneſ.* Queſt. ſur l'Encyclop. même article. Bible expliquée, &c.

2°. C'eſt l'expérience, & non la raiſon, qui nous apprend que nous devons mourir; ſi nous n'avions jamais vu mourir perſonne, nous ne penſerions pas que notre vie dût finir. 3°. La ſentence prononcée contre Adam explique le ſens de la menace; elle ſignifie, non pas qu'Adam mourroit ſur le champ, mais qu'il deviendroit ſujet à la mort. 4°. Pluſieurs Peres ont tourné ce fait en allégorie morale; mais aucun n'a douté de la réalité du fait, & n'a penſé que le récit fût purement allégorique.

Sur la tentation d'Eve par le ſerpent, le même Philoſophe obſerve qu'il n'eſt fait, dans tout cet article, aucune mention du Diable, que toute cette aventure eſt phyſique & dépouillée d'allégorie. En même temps il aſſure que c'eſt une fable fondée ſur l'idée que les anciens Orientaux avoient du ſerpent, une fable comme celle de Pilpay, où l'on fait parler les animaux, comme les Métamorphoſes, &c. Julien & Tindal ont penſé de même (*a*).

Réponſe. Nous ne concevons point en

(*a*) Dans S. Cyrille, l. III, p. 86. Tindal, c. 13, p. 229 : c. 14, p. 353.

quel ſens une aventure entiérement fabuleuſe peut être phyſique & dépouillée d'allégorie ; les fables de Pilpay, &c. ſont certainement des allégories.

Si Moïſe n'a pas fait mention du Diable plus expreſſément, il avoit ſes raiſons ; mais les Docteurs Hébreux n'y ont pas été trompés, tous ont cru que le Démon avoit emprunté l'organe du ſerpent : cela eſt clair par le paſſage du Livre de la Sageſſe, que nous avons cité, §. I. Reland obſerve que la tradition des Démons changés en ſerpens eſt très-ancienne chez les Arabes (*a*).

La narration de Moïſe, loin d'avoir aucun trait aux fables de Orientaux, en eſt la condamnation ; la plupart des Nations Païennes ont rendu aux ſerpens un culte ſuperſtitieux ; on ſe ſervoit de ces animaux pour en tirer des augures : le ſerpent étoit diviniſé chez les Egyptiens, adoré par les Babyloniens ; chez les Grecs & chez les Romains c'étoit le ſymbole d'Eſculape ; il eſt encore le Fétiche des Negres de Juida. Pour couper la racine de toutes ces erreurs, Moïſe le

(*a*) Eclairciſſ. ſur la Relig. Mahom. p. 278.

représente comme un animal maudit de Dieu.

§. IV.

Toute cette aventure, continue le Philosophe, est si physique & si dépouillée d'allégorie, qu'on y rend raison pourquoi le serpent rampe depuis ce temps-là sur son ventre, pourquoi nous cherchons toujours à l'écraser, & pourquoi il cherche toujours à nous mordre.

Réponse. Avant de condamner l'Historien sacré, il faudroit savoir de quelle espece de serpent il a voulu parler; si toute espece de serpent a toujours rampé sur le ventre; s'il n'y en a pas quelque espece qui soit utile & amie de l'homme. Les Negres de Juida vivent familiérement avec des serpens, qui tuent les autres serpens venimeux: ils les regardent comme des divinités bienfaisantes, & leur rendent un culte (*a*). Il n'est donc pas vrai que tous les serpens cherchent à nous mordre, & que l'homme soit attentif à les écraser tous. Avec une connoissance encore très-imparfaite de la nature, & sur une narration très-succinte,

(*a*) Hist. Univ. tome XXV, p. 350 & suiv.

cinte, il y a de la témérité à décider que telle ou telle circonſtance a pu ou n'a pas pu arriver dans le Paradis terreſtre. C'eſt ce que S. Auguſtin répondoit aux Manichéens (*a*).

Notre Cenſeur trouve mauvais que Dieu ait dit à Eve : » *Je multiplierai vos* » *miſeres & vos groſſeſſes ; vous enfante-* » *rez dans la douleur ; vous ſerez ſous la* » *puiſſance de l'homme, & il vous domi-* » *nera.* On ne conçoit guere, dit-il, que » la multitude des groſſeſſes ſoit une pu- » nition ; c'étoit au contraire une ſource » de bénédiction, ſur-tout chez les Juifs. » Les douleurs de l'enfantement ne ſont » conſidérables que dans les femmes dé- » licates ; celles qui ſont accoutumées » au travail accouchent très-aiſément, » ſur-tout dans les pays chauds. Il y a » quelquefois des bêtes qui ſouffrent » beaucoup dans leur géſine, il y en a » même qui en meurent. Lorſqu'une » femme a plus d'eſprit & de force que » ſon mari, c'eſt elle qui eſt la maî- » treſſe «.

Réponſe. Toutes ces remarques ne prouvent rien. 1°. Le texte de Moïſe eſt

(*a*) De Geneſi contrà Manich. l. II, c. 17.

mal rendu; il ſignifie : *Je multiplierai les douleurs de vos groſſeſſes*; d'où l'on peut conclure que dans l'état d'innocence les femmes ſeroient devenues meres ſans douleur. Il n'en eſt pas de même dans l'état préſent; dans toutes les conditions & dans tous les climats, toutes ſouffrent plus ou moins, & éprouvent toujours un état fâcheux. 2°. L'exemple des bêtes ne décide rien contre le privilége purement gratuit que Dieu avoit accordé à la femme dans l'état d'innocence (*a*). 3°. Sa dépendance à l'égard de l'homme, eſt conſtante en général; quelques exceptions rares ne dérogent point à l'univerſalité de la loi; les femmes ne s'y dérobent que chez les Nations corrompues par le luxe.

§. V.

Le même Auteur ſoutient que l'homme n'eſt point né pervers & enfant du Diable; ſi telle étoit ſa nature, il commettroit des noirceurs, des barbaries; ſi-tôt qu'il pourroit marcher, il ſe ſerviroit du premier couteau qu'il trouve-

(*a*) S. Aug. Op. imperf. l. 6, n. 26.

roit pour bleſſer quiconque lui déplairoit. Il reſſembleroit néceſſairement aux petits louveteaux, aux petits renards, qui mordent dès qu'ils le peuvent. Au contraire, il eſt par toute la terre du naturel des agneaux tant qu'il eſt enfant (*a*).

Réponſe. Si ce Philoſophe avoit élevé des enfans, ou les avoit mieux obſervés, il ſeroit plus inſtruit; les nourrices en ſavent plus que lui. On voit ſouvent des enfans, encore à la mamelle, écumer de fureur; s'ils avoient la force, ils détruiroient leurs ſemblables; la foibleſſe ſeule retient ces prétendus agneaux: mais ils ne demeurent pas long-temps enſemble ſans ſe battre, & ſans s'arracher leurs jouets. C'eſt qu'en eux la ſenſibilité phyſique prévient le ſentiment moral qui ne paroît & ne mûrit qu'avec la raiſon. En général les enfans ſont deſtructeurs, jaloux, vindicatifs, rapportant tout à eux-mêmes.

L'Auteur d'Emile dit quelque part, que l'homme enfant eſt un petit tigre qui aime à mordre & à dévorer: cela eſt vrai juſqu'à un certain point. Après cette

(*a*) Queſt. ſur l'Encl. *Homme ſociable*, pag. 105.

obſervation, comment peut-il ſoutenir que l'homme n'eſt point né *méchant*, c'eſt-à-dire, enclin au mal? Si cela étoit, l'éducation ſeroit bien moins néceſſaire & moins difficile.

On appelle *enfans du démon*, les enfans non baptiſés qui ſont encore infectés de la coulpe originelle, par oppoſition aux enfans baptiſés qui, en recevant la grace ſanctifiante, ſont devenus *enfans de Dieu.*

Un autre veut prouver la bonté naturelle de l'homme, par la multitude des établiſſemens de charité que l'on voit parmi nous (*a*). Mais ſi c'étoit un effet de la bonté naturelle, on en verroit de ſemblables chez les Chinois, les Indiens, les Tartares, les Negres & les Lapons: où les trouve-t-on ailleurs que chez les Nations Chrétiennes? On peut même prédire que ſi la Philoſophie parvenoit à étouffer la Religion, ces établiſſemens ne ſubſiſteroient pas long-temps; l'*humanité* de nos Sages commenceroit par ſupputer combien ils coûtent à fonder & à ſoutenir; elle jugeroit que les vertus que l'on y exerce ſont trop cheres.

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Charité*, p. 305.

L'homme en génréal n'a pas beſoin de précepteurs pour apprendre le mal; il faut des leçons, des exemples, des récompenſes, des punitions, des motifs ſurnaturels pour le porter au bien.

Nous ne connoiſſons, dit le même Critique, aucun Pere de l'Egliſe, juſqu'à S. Auguſtin & S. Jérome, qui ait enſeigné la doctrine du péché originel. Saint Clément d'Alexandrie, cet homme ſi ſavant dans l'antiquité, loin d'en parler dans un ſeul endroit, demande comment peut être coupable un enfant qui vient de naître. Le grand Origene eſt encore plus poſitif; il avoue bien que le péché eſt entré dans le monde par Adam; mais il tient que c'éſt ſeulement la pente au péché qui eſt entrée: auſſi ſe paſſa-t-il beaucoup de temps avant que la coutume de baptiſer les enfans prévalût. Tertullien ne vouloit pas qu'on les baptiſât. Dans les deux premiers ſiecles, le baptême des enfans ne fut point en uſage.

Pélage & ſes diſciples diſoient: » Si tous les enfans naiſſent les objets de la colere éternelle, c'eſt donc un crime affreux de les mettre au monde; le mariage n'eſt qu'une émanation du mauvais

principe des Manichéens «. Comme Saint Auguſtin avoit été Manichéen, il fut obligé de s'élever contre Pélage, & il donna ſon arrêt de damnation contre tous les enfans nés & à naître dans l'univers, quand ils meurent ſans avoir été régénérés en Jeſus (*a*).

Réponſe. Si l'on veut ſe donner la peine de lire la note des Editeurs d'Origene, ſur le quatrieme Livre contre Celſe, N°. 40, on y verra les paſſages formels de S. Juſtin & de S. Irénée, qui ont vécu avant S. Clément d'Alexandrie, ceux d'Origene même & de Tertullien, ſur le péché originel, & on ſera ſurpris de la hardieſſe de nos Critiques.

Saint Clément d'Alexandrie diſputoit contre Tatien & d'autres hérétiques qui condamnoient le mariage, qui ſoutenoient que la procréation des enfans eſt un crime; il cite ce paſſage de Job, ſelon la Verſion des Septante : *Perſonne n'eſt exempt de ſouillure, quand même il n'auroit vécu qu'un ſeul jour* (*b*). » Qu'ils nous » diſent, ajoute ce Pere, où a péché un » enfant qui vient de naître, ou com-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Péché Originel.*
(*b*) Job, c. 14, ℣. 4. & 5.

» ment eſt tombé ſous la malédiction » d'Adam celui qui n'a encore fait aucune action ? Il ne leur reſte, ſelon » moi, qu'à ſoutenir conſéquemment » que la génération eſt mauvaiſe, non » ſeulement quant au corps, mais quant » à l'ame. Lorſque David a dit : *J'ai été* » *conçu en péché, & formé en iniquité dans* » *le ſein de ma mere* ; il parle d'Eve ſelon » le ſtyle des Prophetes ; celle-ci eſt la » *mere des vivans :* mais ſi lui-même a » été conçu en péché, il n'eſt pas pour » cela un pécheur ni un péché (*a*) «. En effet, les deux paſſages cités par S. Clément, ſignifient de deux choſes l'une ; ou qu'un enfant eſt ſouillé du péché, parce que ſa procréation eſt un crime ; ou qu'il l'eſt, parce qu'il deſcend d'Adam & d'Eve coupables. S. Clément rejette le premier ſens, adopté par les hérétiques ; il s'en tient au ſecond. Il appelle le baptême une *régénération*, ou renaiſſance (*b*) : en aurions-nous beſoin ſi la premiere naiſſance étoit exempte de péché ?

Il eſt vrai que le grand Origene eſt encore plus poſitif : nous pouvons juger

(*a*) Stromat. l. III, c. 16. (*b*) *Ibid.* c. 12.

de la doctrine de S. Clément par celle de ſon diſciple. » On baptiſe les enfans, dit-il, pour leur remettre les » péchés : quels péchés ? en quel temps » les ont-ils commis ? ou quelle raiſon » peut-il y avoir de baptiſer les enfans, » ſinon le ſens de ce paſſage : *Perſonne* » *n'eſt exempt de ſouillure, quand même* » *il n'auroit vécu qu'un ſeul jour ?* Parce » que le baptême efface les ſouillures » de la naiſſance, c'eſt pour cela qu'on » baptiſe les petits enfans (*a*) «. Il prouve la même choſe par les paroles de David (*b*) : voilà comme le baptême ne fut point en uſage dans les deux premiers ſiecles (*c*).

Il eſt faux que Tertullien ait condamné cet uſage ; il jugeoit ſeulement qu'il étoit mieux de différer le baptême juſqu'à ce que les enfans fuſſent en état de connoître la doctrine & des devoirs du Chriſtianiſme (*d*) : mais ſon avis particulier n'a jamais été ſuivi.

Lorſque Pélage concluoit du péché

(*a*) Homil. 14, in Lucam.
(*b*) Tract. 9 in Matt. Homil. 8 in Levit &c.
(*c*) V. Huetti Origeniana, l. II, queſt. 7, n. 24.
(*d*) De Baptiſmo, c. 18.

originel, que c'étoit donc un crime de mettre des enfans au monde, il ne faiſoit que renouveller un faux raiſonnement des anciens hérétiques, déjà réfuté par les Peres des deux premiers ſiecles. Autre choſe eſt de ſoutenir que naître eſt un crime ; autre choſe d'affirmer que c'eſt un malheur de naître du ſang d'Adam coupable.

Il eſt abſurde de juger que S. Auguſtin fut obligé de ſoutenir contre Pélage le péché originel, parce qu'il avoit été Manichéen ; au contraire, par-là il donnoit occaſion aux Pélagiens de dire qu'il n'étoit pas encore guéri du Manichéiſme, puiſqu'il ſoutenoit un dogme dont les Manichéens pouvoient tirer avantage.

L'arrêt de damnation, prononcé par ce Pere contre les enfans morts ſans baptême, n'eſt pas auſſi ſévere qu'on le prétend : » Quoique je ne puiſſe décider, » dit-il, quelle ſera leur peine, quelle » en ſera l'eſpèce ni le degré, je n'oſe » cependant aſſurer qu'il vaudroit mieux » pour eux ne pas exiſter que d'être où » ils ſeront (*a*) «. Certainement S. Au-

(*a*) Contrà Julian. l. V, c. 8. Op. tome X, pag. 650.

guſtin n'auroit pas eu ce doute, s'il avoit cru que les enfans morts dans le péché originel ſont condamnés aux flammes éternelles.

§. VI.

L'Auteur d'Emile a fait auſſi des objections contre le dogme du péché originel ; mais elles ne ſont pas plus ſolides que les précédentes.

Premiere Objection. La doctrine du péché originel eſt ſujette à des difficultés terribles ; elle obſcurcit la juſtice & la bonté de l'Etre ſuprême. Le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'ames innocentes & pures tout exprès pour les joindres à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, & pour les condamner toutes à l'enfer, ſans autre crime que cette union qui eſt ſon ouvrage (*a*) ? C'eſt une objection des Marcionites & des Manichéens (*b*).

Réponſe. Nous ignorons ce qu'entend l'Auteur par *corps coupables*. Dieu ne crée point les ames *tout exprès* pour

(*a*) Lettre à M. de Beaumont, p. 19.
(*b*) Tertull. adv. Marc. l. 11, c. 11. S. Aug. contrà adv. Legis & Proph. l. I, c. 14, 15, 16.

leur faire contracter la corruption morale ; ce n'eſt point là ſon deſſein ; il avoit créé l'homme dans l'innocence : la chûte d'Adam a dérangé ce plan de bonté infinie. Dieu étoit-il obligé de prévenir cette chûte ? En traitant la queſtion de l'origine du mal, nous avons prouvé le contraire. L'Auteur de l'objection enſeigne lui-même, que l'abus que l'homme fait de ſa liberté ne peut point être imputé à la Providence (*a*) : ſoutiendra-t-il que Dieu devoit plutôt tarir la ſource de la race humaine après le péché d'Adam, que de la laiſſer multiplier avec cette tache ? Sur quoi fondé ?

Dieu ne condamne point *à l'enfer* les ames, ſans autre crime que leur union avec le corps, & pour le ſeul péché originel ; rien ne nous oblige à embraſſer cette doctrine rigoureuſe. Il eſt très-permis de croire, avec Saint Thomas, que Dieu les prive ſeulement de la béatitude ſurnaturelle à laquelle elles n'ont aucun droit. La Faculté de Théologie de Paris, dans la cenſure d'Emile (*b*), a décidé que ce ſentiment n'eſt point con-

(*a*) Emile, tome III, p. 71.
(*b*) Propoſ. 24, 25, 26, 33, p. 90 & 155.

damnable, & il paroît fondé ſur le paſſage de Saint Auguſtin, que nous venons de citer.

Il n'eſt pas plus contraire à la juſtice divine, qu'à la juſtice humaine, de punir les enfans de la faute de leur pere, en les dépouillant des priviléges gratuits dont ils auroient joui, ſi leur pere avoit été fidele. Le droit à la béatitude ſurnaturelle, l'empire abſolu ſur les paſſions, l'exemption de la douleur & de la mort, étoient des dons de pure libéralité de la part du Créateur : Saint Auguſtin l'enſeigne formellement (*a*) ; & toute l'Egliſe applaudit à la condamnation de Baïus, qui avoit ſoutenu le contraire (*b*).

Dans le temps que la ſervitude étoit de droit commun chez toutes les nations, un pere pouvoit ſe vendre lui-même avec tous ſes enfans nés & à naître ; il aliénoit leur liberté avec la ſienne. Tous les jours des peres, par leur mauvaiſe conduite, diſſipent l'héritage, détruiſent les eſpérances & les priviléges auxquels leurs enfans pouvoient préten-

(*a*) L. III, de lib. arb. c. 20. Retract. l. I, c. 9. De Bono perſev. c. 11 & 12.

(*b*) Prop. 24, 55, 78.

dre : un gentilhomme, qui déroge à ſa nobleſſe, fait naître ſes enfans roturiers par ſa faute, &c. Dans tous ces cas, les enfans portent la peine de l'imprudence de leur pere, & cela ne paroît point injuſte.

A la vérité, le Concile de Trente & les Théologiens ſuppoſent dans l'ame des enfans, avant le baptême, une tache du péché, *reatum peccati*; par conſéquent autre choſe que la privation de la grace ſanctifiante. Mais le mot de *tache* en parlant d'une ame ſpirituelle, eſt une métaphore que perſonne n'entreprendra jamais d'expliquer; & nous ne voyons pas quelles conſéquences les Incrédules en peuvent tirer contre la bonté, la juſtice & la ſainteté de Dieu. Il eſt toujours vrai de dire que Dieu ne punit que ce qui eſt péché & imputable, & qu'il récompenſe tout acte de vertu ſans exception.

Deuxieme Objection. Le baptême efface le péché originel, & nous rend l'innocence primitive; nous en ſortons auſſi ſains de cœur, qu'Adam ſortit des mains de Dieu; ce péché ne peut donc plus être la ſource de notre penchant au mal (*a*).

(*a*) Lettre à M. de Beaumont, p. 20.

Réponſe. En nous rendant l'innocence & le droit à la béatitude éternelle, le baptême ne nous affranchit point de l'empire des paſſions & de la néceſſité de ſouffrir & de mourir, parce que l'un & l'autre rendent la vertu plus méritoire. Dieu remédie aux paſſions par la grace du Rédempteur; il nous conſole de la mort par l'eſpérance de la réſurrection: nous ſommes donc amplement dédommagés de nos pertes, & nous pouvons dire avec l'Egliſe : *O felix culpa!*

Selon l'Auteur d'Emile, les effets du baptême & de la rédemption ſont nuls; les Chrétiens ſont à peu près auſſi vicieux que les Infideles. Cela eſt faux & ne prouve rien. La grace, quelque puiſſante qu'elle ſoit, n'ôte point au Chrétien la liberté de réſiſter; & les Infideles ne ſont privés ni de la lumiere naturelle, ni de la voix de la conſcience, ni de toute la grace ſurnaturelle. Ainſi l'enſeignent Saint Auguſtin & Saint Proſper (*a*). Saint Jean dit que le Verbe divin éclaire tout homme qui vient en ce monde (*b*); Saint Paul aſſure que, ſi la

(*a*) De Prædeſt. ſanct. c. 7, à la fin De Vocat. Gent. l. II, c. 17.

(*b*) Joan. c. 1, ℣. 9.

multitude des hommes ſont morts par le péché d'Adam, la grace de Dieu ſe répand par Jeſus-Chriſt ſur cette même multitude (*a*).

§. VII.

Troiſieme Objection. Si nous ſommes pécheurs à cauſe du péché de notre premier pere, pourquoi celui-ci fut-il pécheur lui-même (*b*)?

Réponſe. Pure équivoque. Nous ſommes *pécheurs*, & enclins au péché, à cauſe de la faute de notre premier pere; & il fut pécheur lui-même, c'eſt-à-dire, capable de pécher par ſon libre arbitre. Ni la grace de l'innocence, ni celle de la rédemption, ne rendent l'homme impeccable.

Quatrieme Objection. La concupiſcence n'eſt point un effet du péché originel. » Regimber contre une défenſe » arbitraire & inutile, eſt un penchant » naturel, conforme à l'ordre des choſes » & à la bonne conſtitution de l'homme. » Il ſeroit hors d'état de ſe conſerver, s'il

(*a*) Rom. c. 5, ℣. 15.
(*b*) Lettre à M. de Beaumont, Note, p. 22.

» n'avoit un amour très-vif pour lui-mê-
» me & pour le maintien de tous ſes
» droits, tels qu'il les a reçus de la na-
» ture (*a*) «. Or, la concupiſcence n'eſt autre choſe que cet amour.

Réponſe. 1°. C'eſt une abſurdité de ſuppoſer à l'homme des droits qui ne viennent pas de Dieu, une liberté qu'il n'appartient pas à Dieu de borner : l'homme n'a-t-il pas reçu de Dieu tout ce qu'il tient de la nature ?

2°. Il y a de la témérité à regarder comme *inutile* & arbitraire la loi que Dieu avoit impoſée à Adam : celui-ci devoit ſans doute l'obéiſſance à ſon Créateur ; il falloit donc un précepte poſitif pour mettre cette obéiſſance à l'épreuve. Y en avoit-il un plus ſimple que de défendre à l'homme placé dans un jardin, de toucher à un fruit particulier ? L'Auteur même d'Emile obſerve ailleurs, que le but du précepte intimé à Adam étoit de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'euſſent de long-temps acquiſe (*b*).

L'amour de la liberté eſt naturel ;

(*a*) Lettre à M. de Beaumont, Note, p. 22.
(*b*) Diſc. ſur l'Inégalité, Note 7, p. 469.

mais le dégré de vivacité auquel nous le portons n'eſt pas néceſſaire à notre conſervation. Les anciens Philoſophes ont jugé que le combat continuel qui regne entre les paſſions & la raiſon, entre le devoir & l'amour de la liberté, n'étoit point conforme à l'ordre des choſes, ni à la bonne conſtitution de l'homme. Un caractere heureux qui le porte au bien preſque ſans effort, n'eſt pas moins capable de ſe conſerver, qu'un tempérament ſujet à des paſſions violentes.

Cinquieme Objection. L'ordre enfreint par Adam, paroît moins une véritable défenſe qu'un avis paternel; c'eſt un avertiſſement de s'abſtenir d'un fruit qui donne la mort.

Réponſe. Vaine imagination; les termes de ſa défenſe & ceux de la condamnation ſont clairs & précis, & la peine qui s'eſt enſuivie en fixe le vrai ſens. Par quelle raiſon dira-t-on que le fruit défendu étoit mortel? Adam & Eve ne ſont point morts ſur le champ pour en avoir mangé.

Sixieme Objection. A conſidérer dans toutes ſes circonſtances le péché d'Adam, l'on n'y peut trouver qu'une faute des plus légeres: cependant, quelle ef-

froyable punition ! être condamné lui & toute ſa race à la mort en ce monde, & à paſſer l'éternité dans l'autre, dévoré des feux de l'enfer (*a*).

Réponſe Rien ne nous oblige à croire que toute la race d'Adam ait été condamnée, pour le péché originel, aux feux de l'enfer; l'Ecriture ne le dit point, & Saint Auguſtin n'a pas oſé le décider.

Nous ſommes très-peu en état de peſer toutes les circonſtances du péché d'Adam; il faudroit eſtimer l'importance & les motifs de la loi, la puiſſance des ſecours accordés pour l'accomplir, le degré de connoiſſance qu'en avoit Adam, la force ou la foibleſſe de la tentation, &c. Dieu ſeul peut en juger. Nous devons donc nous en tenir à la révélation, qui, par la rigueur de la peine, nous donne lieu de conclure la griéveté de la faute: toute autre ſpéculation eſt frivole & téméraire.

§. VIII.

Il ſeroit inutile d'examiner ſi la malédiction que Dieu prononça contre le ſer-

(*a*) Lettre à M. de Beaumont, Note, p. 23.

pent, renferme une promeſſe poſitive & une prophétie claire de la venue du Rédempteur; nous convenons qu'à peſer ſimplement les termes, le ſens peut paroître douteux. Mais en comparant le Texte avec le langage des ſiecles ſuivans, avec les promeſſes faites à Abraham & à Iſaac, avec la prophétie de Jacob, avec les oracles des Prophetes poſtérieurs, avec la croyance conſtante des Juifs, avec l'événement, ces divers objets ſe prêtent une lumiere & une force mutuelle, forment un enſemble dont il eſt impoſſible de ne pas être frappé. Nous le verrons dans la ſeconde partie de cet Ouvrage.

Ainſi ſelon le témoignage de nos livres ſaints, Dieu s'eſt ſouvenu de ſa miſéricorde au moment même qu'il a été offenſé; & l'eſpérance d'une rédemption future a toujours fait partie de la vraie religion.

Mais d'où peut être venue aux hommes la croyance que Dieu conſent à pardonner les offenſes commiſes contre ſa majeſté ſuprême, pendant qu'ils ne ſe ſont jamais cru obligés à pardonner les torts de leurs ſemblables? Voilà néanmoins deux faits conſtans. Chez

toutes les nations, depuis le commencement du monde, l'on a été persuadé que Dieu est porté à la clémence : sur cette croyance est fondé l'usage universel des expiations, des pratiques de pénitence, des sacrifices pour le péché. D'autre part, les Philosophes ont cru la vengeance permise (*a*). Il a fallu la révélation Chrétienne pour nous faire une loi du pardon & de l'amour des ennemis.

Les hommes ont-ils pu présumer que la Divinité étoit moins jalouse de ses droits qu'ils ne le sont des leurs ; qu'une vertu à laquelle l'humanité a tant de peine à résoudre, étoit un apanage de la Divinité ?

A moins d'avoir recours à la révélation primitive, par laquelle Dieu a fait connoître aux hommes qu'il se laissoit désarmer par le repentir des coupables, ce phénomene nous paroît incompréhensible.

Ce n'est pas sans raison que Dieu a laissé subsister les monumens & les effets du péché de notre premier pere.

(*a*) Ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuriâ. Cic. de Off. l. 1, n. 7, & l. 3, n. 19.

Indépendamment des motifs ſupérieurs que peut avoir eu la ſageſſe éternelle, l'événement fait voir que la principale ſource des égaremens de l'homme a été une folle confiance aux lumieres de la raiſon. Dieu devoit donc confondre cette témérité dès le commencement du monde, par le myſtere même de ſa conduite, forcer les hommes à croire un dogme qui les atterre & humilie leur orgueil. Mais en quel ſens nommera-t-on *religion naturelle* la croyance qu'Adam a tranſmiſe à ſes enfans, de ſon péché & de ſa peine, dont il a été lui-même la preuve vivante pendant neuf ſiecles entiers ? Ce fait éclatant, dont la certitude eſt inconteſtable, eſt un événement devant lequel la raiſon eſt forcée de s'anéantir.

CHAPITRE HUITIEME.

Des fondemens de la Morale ou la Loi naturelle.

§. I.

IL n'y auroit pas lieu de prendre un ſi vif intérêt pour ſa religion, ſi la morale ne ſervoit à nous rendre meilleurs ; mais comme toute morale qui ne porte point ſur la croyance d'un Dieu légiſlateur, eſt fauſſe, caduque, pernicieuſe, l'irreligion mérite la haine & le mépris qu'elle a excités dans tous les temps. La diſpute que nous avons ſur ce point avec les Incrédules, eſt une des plus importantes.

L'homme né ſenſible, intelligent & libre, n'agit point ſans motifs ; s'il étoit toujours emporté par une impulſion aveugle & néceſſaire, ſes actions ne ſeroient point ſuſceptibles de moralité ; nous l'avons prouvé ailleurs. La ſociété lui eſt néceſſaire pour ſon bien-être ; & la ſociété ne peut ſubſiſter, à moins

que les membres ne s'aident & ne ſe ménagent les uns les autres. Mais l'intérêt particulier de chacun ſe trouve oppoſé à l'intérêt général, ce qui eſt utile à moi ſeul cauſeroit ſouvent du dommage à mes aſſociés : il s'agit de ſavoir ſi mon intérêt doit céder au leur, & pour quelle raiſon ; quelle eſt la loi qui m'oblige de renoncer à mon bien-être lorſqu'il produiroit le mal d'autrui ; d'où vient cette loi, & quel en eſt le fondement. Sur cette queſtion, les Philoſophes n'ont jamais été d'accord.

Selon les Pyrrhoniens, la différence entre le bien & le mal moral, entre le vice & la vertu, eſt une affaire de convention. Rien n'eſt bien ou mal moralement par ſa nature, indépendamment du contrat que les hommes ont fait entr'eux pour ſe réunir en ſociété ; s'ils étoient demeurés dans l'état ſauvage, qui eſt l'état de nature, il n'y auroit point d'autre droit que la force : mais il a fallu renoncer à ce droit pour un plus grand bien. Par les loix qu'ils ont faites pour le maintien de la ſociété, ils ont diſtingué ce qui eſt juſte ou injuſte, vice ou vertu ; ſans ces loix, toutes les actions ſeroient indifférentes.

Selon les Matérialiſtes, la loi qui m'oblige à faire du bien aux autres, & à ne leur faire aucun mal, eſt mon intérêt même : & cet intérêt fondé ſur la ſenſibilité phyſique, eſt antérieur à toute convention. En réfléchiſſant ſur les effets de ma conduite, je conçois que telle action qui me cauſeroit un bien préſent, me produiroit du mal à l'avenir ; qu'en préférant ma ſatisfaction actuelle à celle des autres, je m'attirerois leur haine, leur reſſentiment, leur mépris. Mon intérêt bien entendu doit m'engager à faire le contraire, à procurer leur bonheur, afin de gagner leur eſtime, leur affection, leurs ſervices. Le devoir ou l'obligation morale eſt donc une affaire de calcul ; je fais un acte de vertu en procurant le bien des autres, parce qu'il m'en reviendra plus d'avantage que ſi je cherchois mon propre bien pour le moment. Le plus grand bien futur doit l'emporter ſur l'intérêt préſent : un être ſenſible eſt néceſſairement déterminé à préférer ſon plus grand bien.

Ces deux ſyſtêmes rentrent évidemment l'un dans l'autre, & ne different que par l'expreſſion. Le ſeul motif qui

ait

ait engagé les hommes à former ſociété, eſt leur intérêt; la ſeule raiſon qui les oblige à garder leurs conventions, eſt encore leur intérêt. Des conventions, des loix, des peines, &c. ne peuvent être juſtes, qu'autant qu'elles ſont conformes à l'intérêt général; ſi elles y étoient contraires, elles ſeroient nulles de plein droit; perſonne ne ſeroit obligé de s'y conformer.

Selon les Stoïciens, ſuivis par pluſieurs Moraliſtes modernes, le fondement de nos devoirs, ou la loi naturelle, eſt le *Dictamen* de la conſcience, que nous nommons le *ſentiment moral*: il nous fait ſentir la différence qu'il y a entre le bien phyſique & le bien moral, entre le vice & la vertu: s'il nous arrive de procurer le bien des autres par préférence à notre propre bien, la conſcience applaudit & nous récompenſe par une ſecrete ſatisfaction; ſi nous faiſons le contraire, elle nous le reproche & nous condamne: elle fait donc en nous les fonctions de légiſlateur, de juge & de vengeur; nous ne pouvons lui réſiſter impunément.

Nous avons à démontrer qu'aucune de ces opinions philoſophiques ne ſuffit

pour fonder la morale. Le *devoir* ou l'obligation proprement dite, eſt l'effet d'une *loi ;* une loi eſt la volonté d'un ſupérieur intimée à des êtres intelligens ; elle n'auroit aucune force, ſi elle n'étoit revêtue d'une ſanction, ſi elle ne propoſoit des peines & des récompenſes. La loi naturelle eſt donc la volonté de Dieu, qui, en créant l'homme, l'a deſtiné à la ſociété, lui a impoſé des devoirs relatifs à ſes beſoins & à ſes facultés, & qui les lui intime par la raiſon, par le ſentiment moral, par la conſcience : cette voix de la nature eſt celle de Dieu même ; quiconque y réſiſte ſe rend coupable. Les motifs qui engagent l'homme à obéir, ſont l'eſtime & l'amour de ſes ſemblables, la paix de la conſcience, la crainte des peines, & l'eſpérance des récompenſes que Dieu réſerve après cette vie.

Avant d'en venir aux preuves de cette vérité, que S. Auguſtin a ſoutenue contre les Manichéens (*a*), il y a pluſieurs réflexions à faire.

(*a*) De lib. Arb. l. I, c. 6, n. 15 : contrà Fauſtum, l. 22, c. 27.

§. II.

Nous naiſſons avec deux penchans contraires, qu'il eſt eſſentiel de diſtinguer : l'homme s'aime lui-même, craint la douleur & la mort, déſire ſa conſervation & ſon bien-être : par cette inclination nommée *ſenſibilité phyſique*, qui ſe manifeſte dès ſa naiſſance, il eſt excité à rapporter tout à ſoi, à ſes beſoins, à ſes plaiſirs. Comme ce deſir eſt à peu près égal dans tous les hommes, il tend évidemment à les déſunir, à les mettre dans un état de guerre. Nous avons beſoin de réflexion pour comprendre qu'en ſuivant ce penchant aveugle, nous ferions de nos ſemblables autant d'ennemis ; que, loin de procurer efficacement notre bien, nous nous expoſerions à des maux inévitables.

D'autre côté, ſi en procurant notre bien, nous faiſons auſſi celui des nos ſemblables, nous ſommes doublement ſatisfaits, leur bonheur ſemble ajouter au nôtre. Sommes-nous aſſez généreux pour renoncer à nos intérêts en leur faveur, pour les rendre heureux à nos dé-

pens ? nous nous ſavons bon gré de ce ſacrifice, nous le regardons comme un acte de vertu ; ſi au contraire il nous arrive de faire notre bien aux dépens des autres & en leur cauſant de la peine, une voix intérieure nous avertit que nous faiſons mal. La vue d'un homme affligé ou ſouffrant nous afflige, ſa douleur ſemble paſſer dans nous-mêmes, nous répandons des larmes avec lui (*a*). Un trait de clémence, de juſtice, de généroſité, de reconnoiſſance, qui s'eſt paſſé il y a pluſieurs ſiecles, nous inſpire de l'admiration & de l'amour ; un acte de méchanceté, de perfidie, de cruauté, d'ingratitude, excite en nous un frémiſſement involontaire. Ce penchant, bien différent du premier, nous rapproche des autres hommes, ſert de contrepoids à l'intérêt perſonnel, & ſouvent l'emporte ſur lui. C'eſt ce que l'on nomme *ſentiment moral ;* il renferme la pitié, la bienveillance, la reconnoiſſance, la juſtice.

Voilà deux eſpeces de loix évidem-

(*a*) . . . . . Molliſſima corda
Humano generi dare ſe natura fatetur,
Quæ lacrymas dedit : hæc noſtri pars optima ſenſûs.
JUVEN., *Sat.* 15, v. 131.

ment oppoſées, l'une dictée par l'amour propre, l'autre intimée par la conſcience; l'une a pour objet le bien phyſique & perſonnel, l'autre le bien moral & l'utilité de tous; l'une diviſe les hommes, l'autre les réunit: il n'eſt pas poſſible de les confondre, ni de les faire partir du même principe. La ſenſibilité phyſique agit déja dans la premiere enfance de l'homme, comme il nous paroît qu'elle agit dans les animaux; le ſentiment moral ſe développe plus tard, & ſuit les progrès de la raiſon.

On nous trompe quand on dit que toutes nos qualités intellectuelles & morales, découlent de la ſenſibilité phyſique (*a*). Plus la ſenſibilité phyſique, l'amour-propre, l'intérêt perſonnel, ſont vifs & dominans dans un homme, moins il eſt ſenſible à l'intérêt général: il eſt donc abſurde de fonder la vertu ou l'amour du bien général ſur l'intérêt perſonnel ſeul.

§. III.

En ſecond lieu, nous ne pouvons faire

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 127. De l'Eſprit, 1. diſc. c. 1.

violence au ſentiment phyſique, ſans éprouver de la douleur; nous ne pouvons réſiſter à l'inſtinct moral, ſans éprouver la honte & les remords : ces deux ſenſations ſont différentes. Un homme peut ſans honte & ſans remords ſe roidir contre la ſenſibilité phyſique, s'armer de fermeté contre des tourmens injuſtes & inévitables, oublier l'ingratitude & la cruauté d'un ennemi; c'eſt un trait de grandeur d'ame. Celui qui eſſayeroit d'étouffer le ſentiment moral, ſeroit un monſtre. Il eſt donc faux que l'amour de la vertu & la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaiſir & fuir la douleur.

Si j'ai fait un acte de juſtice, de clémence ou d'humanité, je ne puis m'en repentir, quand même je ſerois payé d'ingratitude, quand par-là j'aurois encouru le mépris & la haine publique. Toute la terre raſſemblée conſpireroit vainement à me condamner; ma conſcience calme & tranquille m'abſoudroit & réclameroit contre la prévention. Je n'ai pas beſoin d'attendre les effets qui réſulteront de ma conduite, pour ſavoir ſi j'ai fait de bonnes ou de mauvaiſes actions.

La paſſion ou l'intérêt qui nous a fait commettre une injuſtice, peut en étouffer le remords pendant quelques momens : mais que l'on nous prenne pour juges de la même action commiſe par un inconnu, le ſentiment moral reprend ſes droits ; nous n'héſitons pas de condamner cet homme injuſte, de prononcer contre nous-mêmes en décidant contre lui : il en eſt de même d'un procédé cruel, perfide, ingrat, &c.

On ne ſe porte au crime que quand il paroît utile (*a*) ; & alors même la conſcience le réprouve encore, elle condamne la ſenſibilité phyſique qui l'a fait commettre. La vertu plaît, indépendamment des fruits qui en réſultent ; jamais elle ne paroît plus héroïque que quand elle fait le malheur d'un homme de bien. Phocion marchant au ſupplice, & ordonnant à ſes enfans d'oublier le crime de ſon ingrate patrie, nous inſpire de la vénération ; l'humanité paroît anoblie par ce trait de généroſité. Eſt-ce l'intérêt qui faiſoit agir cette grande ame, & qui remue la nôtre ? On ne nous le perſuadera jamais.

(*a*) *Nemo gratuito malus*, Salluſte.

Il y a donc en nous une autre regle pour juger nos actions & celles d'autrui: l'amour propre qui rapporte tout à nous-mêmes, ne peut être confondu avec l'amour de l'ordre qui nous parle en faveur du bien public; lorſqu'ils ſe trouvent en concurrence, ce qui arrive ſouvent, la raiſon de préférer le ſecond au premier ne peut être tirée de la ſenſibilité phyſique, puiſqu'alors il faut lui faire violence. De l'aveu de nos adverſaires, ſouvent une conduite honnête devient un obſtacle invincible au bonheur que mon cœur ne ceſſe de chercher (*a*). D'où vient la loi qui m'oblige alors de préférer l'honnête à l'utile? Où eſt l'intérêt de ſacrifier mon intérêt, le penchant à réprimer mon penchant, le devoir de renoncer au bonheur? Voilà ſur quoi les Incrédules ne ſont pas encore venus à bout de nous ſatisfaire.

§. IV.

En troiſieme lieu, ſi nous remontons au principe, Dieu créateur de l'homme eſt auſſi l'auteur de ſes penchans divers

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 9, p. 279.

& de la raiſon qui ſert à les modérer : c'eſt lui ſans doute qui nous a donné la ſenſibilité phyſique, l'inſtinct machinal plus ſûr que la raiſon, qui nous fait ſentir nos beſoins & nous porte à les ſatisfaire. Où en ſerions-nous, ſi nous étions obligés de réfléchir & de raiſonner pour ſavoir ſi nous devons manger ou boire, marcher ou dormir, nous expoſer à tel degré de chaleur ou de froidure, nous détourner lorſqu'une pierre eſt prête à tomber ſur nous ? Le ſentiment phyſique & indélibéré prévient toute réflexion, & la ſûreté avec laquelle il nous conduit, eſt un des plus grands bienfaits de la Providence. » Il y a long-temps que » le genre humain ne ſeroit plus, ſi ſa » conſervation n'eût dépendu que des » raiſonnemens de ceux qui le compo- » ſent (*a*) «.

Il en eſt de même du ſentiment moral ; il éclate ſans conſulter la raiſon, & ſouvent malgré nous. Lorſque le cri d'une perſonne qui ſouffre vient frapper mon oreille, j'accours ſans réflexion ; un homme qui marche à côté de moi fait-il

(*a*) Diſc. ſur l'Inégalité, p. 388.

un faux pas ? j'étends le bras auſſi promptement pour le ſoutenir, que je ferois pour m'empêcher de tomber moi-même. Si je vois de loin un brutal maltraiter une perſonne foible & ſans défenſe, une indignation ſubite me ſaiſit, je voudrois être à portée de réprimer cette violence. Lorſque je lis un trait de magnanimité, de fidélité, de reconnoiſſance héroïque, mon ame s'épanouit & paye ſans réflexion le tribut d'admiration dû à la vertu. Saint Auguſtin a très-bien développé cette affection de la nature humaine (*a*).

Le ſentiment moral dans une ame bien née, eſt donc auſſi prompt, auſſi vif, auſſi indélibéré que le ſentiment phyſique. Puiſque celui-ci peut nous porter au mal, l'autre eſt évidemment deſtiné à lui ſervir de contrepoids, à prévenir les excès dans leſquels un amour-propre mal réglé peut nous faire tomber. Lorſque nous avons cédé à ce dernier, la conſcience réclame, &, par un remords importun, nous punit de notre foibleſſe : ſi au contraire nous avons obéi au ſentiment moral, quelque déſavan-

(*a*) De Civ. Dei, l. XI, c. 27.

tage qu'il nous en arrive, nous nous consolons par la satisfaction d'avoir fait notre devoir.

Dans une ame bien née, disons-nous, ce sentiment est aussi vif que le sentiment physique; mais chez la plupart des hommes le premier est affoibli par la stupidité naturelle, par des passions violentes, par de mauvaises habitudes, &c. voilà pourquoi il ne suffit point seul pour diriger les hommes. Puisque la sensibilité physique est susceptible de plus & de moins dans les divers individus, il n'est pas étonnant que le sens moral soit sujet aux mêmes variétés. De même que l'habitude de se livrer aux passions les fortifie & augmente leur empire, ainsi l'habitude de pratiquer la vertu augmente en nous le goût du bien moral, & affoiblit d'autant les inclinations opposées.

§. V.

4°. Il y a encore entre ces deux ressorts de nos actions une autre différence essentielle. Les goûts, les penchans, les affections qui naissent de la sensibilité physique, ne sont pas les mêmes dans

tous les hommes ; l'un eſt paſſionné pour la gloire, l'autre pour les richeſſes ; celui-ci aime le plaiſir des ſens, celui-là l'autorité ; tel veut briller par des qualités ſolides ; tel autre par des talens frivoles, &c. Le ſentiment moral au contraire ſe porte vers les mêmes objets dans tous les hommes, quoique dans un degré différent. Il n'eſt perſonne qui n'applaudiſſe à la bonne foi, à la reconnoiſſance, à la compaſſion, à l'équité, à la généroſité, lors même qu'il n'a pas le courage de les pratiquer ; perſonne qui ne déteſte l'ingratitude, la perfidie, la fourberie, la cruauté. Ce concert de l'humanité n'a donc point ſa ſource dans la ſenſibilité phyſique ; il eſt l'ouvrage d'un ſens plus uniforme & plus exquis : c'eſt un trait de divinité que le Créateur a imprimé à ſon image.

5°. Enfin, c'eſt la ſenſibilité phyſique & l'intérêt mal entendu qui dépravent le ſentiment moral : de là ſont nés les uſages abominables qui ſe ſont introduits chez les peuples barbares, & dont ſouvent les nations civiliſées n'ont pas été exemptes : nous le verrons dans l'article II de ce chapître.

Par la ſenſibilité phyſique, Dieu a

pourvu à notre conſervation perſonnelle; par l'inſtinct moral, il veille aux intérêts de la ſociété. Nous n'avons donc pas beſoin de ſortir de nous-mêmes pour connoître la loi divine naturelle; Dieu nous la montre dans notre propre cœur; ſa main paternelle l'y a gravée en caracteres ineffaçables. Si nous jouiſſions encore de l'innocence originelle; ſi les paſſions étoient moins vives & la raiſon plus éclairée, le langage de la conſcience n'auroit jamais beſoin de correcteur, ni d'interprête; l'homme, toujours d'accord avec lui-même, obéiroit à cette voix naturelle ſans répugnance & ſans effort.

Pourquoi, dit Tertullien, chercher la loi de Dieu? N'avez-vous pas celle qui eſt commune à tout le monde, & qui eſt gravée ſur les tables de la nature (*a*)? S. Paul dit de même, que les nations qui n'ont point de loi (écrite) ſont à elles-mêmes leur propre loi, & liſent les devoirs de la loi gravés au fond de leur cœur (*b*).

Dire que nos devoirs nous ſont inti-

(*a*) *De coronâ Militis.*
(*b*) Rom. c. 2, ℣. 14.

més par la raiſon, par la nature, par la conſcience, par l'inſtinct moral, c'eſt la même choſe : il ſeroit inutile de faire une diſtinction ſubtile entre ces termes divers. Mais les leçons de la raiſon & de la conſcience n'ont point par elles-mêmes force de *loi* ; elles ne nous impoſent une *obligation* rigoureuſe, qu'autant qu'elles ſont les interprêtes de la volonté divine : c'eſt cette volonté ſouveraine de punir le vice & de récompenſer la vertu, qui eſt la loi originale & primitive, la vraie & unique ſource de nos *devoirs*.

Lorſque cette vérité ſera bien établie, les divers ſyſtêmes des Philoſophes ſeront aiſés à renverſer : nous expoſerons dans le premier article de ce chapître, les preuves de la loi naturelle ; dans le ſecond nous réfuterons le ſentiment des Pyrrhoniens ; dans le troiſieme, celui des Matérialiſtes ; dans le quatrieme, celui des Stoïciens.

ARTICLE I.

La Morale ou la Loi naturelle eſt fondée ſur la volonté de Dieu, Légiſlateur du genre humain.

§. I.

IL n'eſt que trop certain par l'expérience, que l'homme eſt libre de réſiſter à la raiſon & à la voix de ſa conſcience; que ſouvent il néglige le bien qu'il approuve, & fait le mal en ſe condamnant lui-même. Cette oppoſition conſtante entre la loi qui commande & les paſſions qui ſe révoltent, eſt la ſource de tous les crimes & de tous les déſordres qui troublent la ſociété. Eſt-il probable que Dieu, qui nous a donné l'inſtinct moral pour nous conduire, ne lui ait fourni aucun appui contre la tyrannie des paſſions, n'ait ajouté aucune ſanction à la loi que la conſcience nous intime? La préſomption, fondée ſur la ſageſſe divine, eſt déja pour le ſentiment contraire; mais nous avons d'ailleurs des preuves poſitives.

1°. La révélation primitive nous apprend que dès la création Dieu s'eſt fait connoître aux hommes comme légiſlateur, comme vengeur du crime & rémunérateur de la vertu. La loi impoſée à Adam, & la punition de ſa déſobéiſſance, nous montrent le premier acte que Dieu a fait de cette autorité ſouveraine. Lorſque Caïn ſe fut rendu coupable du meurtre de ſon frere, Dieu lui adreſſa ces paroles terribles: » La voix » du ſang de ton frere s'éleve juſqu'à » moi du ſein de la terre, & crie ven» geance contre toi; tu ſeras maudit, » errant & vagabond ſur cette terre que » tu as ſouillée pas le ſang (*a*) «. Mais cette vengeance ne s'exerce par toujours ici bas; ſouvent le crime y demeure impuni, pendant que la vertu y eſt méconnue & affligée par les méchans; telle fut celle d'Abel mis à mort injuſtement. Il y a donc une autre vie, dans laquelle Dieu accomplit ſes menaces & ſes promeſſes. Après le déluge, Dieu intima de nouveau les principaux préceptes de la morale à Noé & à ſes enfans (*a*).

(*a*) Gen. c. 4, ℣. 10.
(*b*) Gen. c. 9.

On ne trouveroit peut-être pas ſur la terre une ſeule Nation qui ait adoré un Dieu ſans lui attribuer la providence & l'inſpection ſur les actions des hommes. Tous les peuples ont cru que la Divinité impoſoit des loix, récompenſoit les bons, puniſſoit les méchans; tous, lorſqu'ils ſe ſentoient coupables, ont eſpéré de fléchir ſa juſtice par des expiations, par des offrandes, par des marques de repentir. Que cette perſuaſion ſoit venue d'un inſtinct machinal, ou d'un raiſonnement ſimple, ou d'une tradition primitive, cela eſt égal; aucune de ces trois cauſes n'a pu produire une erreur générale & uniforme. Si jamais la nature entiere a parlé, c'eſt ſur cette importante vérité.

§. II.

2°. Les anciens Philoſophes avoient conſervé un ſouvenir confus d'une légiſlation primitive & divine; ils étoient perſuadés que la force des loix ne pouvoit venir que de Dieu.

» Tous les Sages ont penſé, dit Cicé-
» ron, que la loi n'eſt point une inven-
» tion des hommes, ni une convention

» des peuples, mais la raiſon éternelle
» ou la ſageſſe ſuprême qui régit l'U-
» nivers; que cette loi primitive, à la-
» quelle toutes les autres doivent re-
» monter, eſt l'intelligence divine, qui
» commande le bien & défend le mal:
» de là ſont émanées les loix que Dieu
» a données aux hommes.... Les loix
» humaines ne peuvent avoir par elles-
» mêmes la force de nous porter à la
» vertu & de nous détourner du vice;
» ce pouvoir eſt plus ancien que les Na-
» tions & les Empires; il eſt coéternel
» au Maître ſouverain qui gouverne le
» ciel & la terre. En effet, Dieu eſt eſ-
» ſentiellement intelligent & ſage; il
» n'appartient qu'à cette perfection infi-
» nie de diſtinguer ce qui eſt bien ou
» mal.. Quoique ſous le regne de Tar-
» quin il n'y eût encore à Rome aucune
» loi qui défendît le viol, ſon fils n'en
» pécha pas moins contre la loi éternel-
» le, en faiſant violence à Lucrece. Il
» fut rebelle à la droite raiſon & à la
» voix de la nature, qui inſpire l'hor-
» reur du vice & l'amour de la vertu;
» loi qui n'a point commencé lorſqu'on
» l'a écrite, mais qui eſt auſſi ancienne
» que l'intelligence divine. La vraie loi,

» la loi primitive, ſource de toutes les » autres, eſt donc la raiſon même du » Dieu ſouverain (*a*) «.

Sophocle, dans Œdipe, s'exprime à peu près de même. Notre loi eſt Dieu, diſoit Théophraſte (*b*).

» La vraie loi, dit encore Cicéron, » eſt la droite raiſon & la voix de la na- » ture commune à tous les hommes; loi » immuable & éternelle, qui nous preſ- » crit nos devoirs & nous défend l'injuſ- » tice, qui a peu d'empire ſur les mé- » chans, mais qui ſubjugue & gouverne » les gens de bien. On ne peut y déro- » ger, ni l'abroger, ni lui oppoſer une » loi contraire; le peuple ni les magiſ- » trats ne peuvent nous y ſouſtraire. Elle » n'a pas beſoin d'autre organe ni d'autre » interprete que de nous-mêmes. Elle » n'eſt point telle à Rome, autre dans » Athenes, telle aujourd'hui, différente » dans un autre temps; chez tous les » peuples, dans tous les ſiecles, elle eſt » une, éternelle, immuable: par elle » Dieu enſeigne & gouverne ſouverai-

---

(*a*) De Legib. l. II, n. 14 & ſuiv. Plato de Legib. l. IV, in Critiâ & Polit.

(*b*) L. de Mundo, c. 6. inter op. Ariſtot.

» nement tous les hommes ; lui ſeul en » eſt l'auteur l'arbitre, le vengeur. Qui- » conque ne la ſuit point, eſt contraire » à ſoi-même & rebelle à la nature ; il » trouve dans ſon propre cœur le châti- » ment de ſon crime, quand il échap- » peroit à toutes les peines que peuvent » infliger les hommes (*a*) «.

Auſſi les anciens Légiſlateurs, pour rendre leurs loix reſpectables, publierent qu'ils les avoient reçues par révélation. Confucius même déclaroit qu'il ne tenoit point la morale de ſon propre fond, mais des anciens Sages de ſa nation (*b*) ; c'en étoit aſſez pour imprimer à la morale un caractere ſacré chez un peuple reſpectueux juſqu'à l'idolâtrie envers les ancêtres. Les Diſciples de Pythagore, dont pluſieurs furent Légiſlateurs, fondoient les devoirs de l'homme ſur la voloté de Dieu (*c*). Cette théorie trop ſimple déplut à leurs ſucceſſeurs, ils voulurent ſubtiliſer ſur les fondemens de la morale ; en la ſéparant de la religion, ils les détruiſirent l'une & l'autre.

(*a*) Dans Lactance, l. VI, c. 8.
(*b*) Hiſtoire de la Chine, par Navarrette.
(*c*) Ocellus Lucanus, c. 4.

§. III.

3°. Après cette révolution même, pluſieurs ſentirent encore la foibleſſe d'une morale indépendante de la croyance d'un Dieu. Chryſippe, entraîné par la force de l'évidence, fut reduit, contre tous les principes du Portique, à reconnoître que le ſeul & vrai fondement de la morale étoit la volonté divine (*a*). Cicéron, après avoir eſſayé d'abord d'établir la morale ſelon la méthode des Stoïciens, eſt obligé d'avouer qu'elle ne peut pas tenir contre les argumens des Sceptiques (*b*).

En effet, ſi Dieu n'eſt pas notre Légiſlateur, s'il ne nous commande rien, aucun homme n'a droit de nous impoſer des loix; il n'y a plus de loi dans l'univers que celle du plus fort: l'obligation morale n'eſt que l'impuiſſance de réſiſter à celui qui veut gêner notre liberté.

4°. En traitant de la providence divine, nous avons fait voir qu'elle n'eſt

---

(*a*) Plutarq. Contrad. des Stoïciens, n. 7 & 8.

(*b*) De Leg. l. I, Bayle, Dict. Crit. *Carnéade*, H.

pas moins néceſſaire pour maintenir l'ordre moral entre les créatures intelligentes, que pour conſerver l'ordre phyſique de l'univers. De même que celui-ci eſt fondé ſur des loix proportionnées à la nature des êtres inanimés, ainſi l'ordre moral doit porter ſur des loix conformes à la nature des êtres intelligens & libres. Or, il eſt de leur nature d'agir, non machinalement, mais par des motifs; ces motifs ne peuvent être autre choſe que des deſirs & des craintes, des récompenſes & des peines: donc Dieu, qui agit conſéquemment & avec ſageſſe, leur en a propoſé; & puiſqu'elles n'ont pas toujours lieu en ce monde, il les réſerve pour une autre vie.

Malgré la croyance de cette vérité, les paſſions l'emportent encore ſouvent ſur l'amour de l'ordre & ſur la voix de la conſcience: que ſeroit-ce ſi l'on étoit perſuadé que cette vie eſt la fin de toutes choſes? Les remords ne ſeroient qu'un préjugé d'enfant, comme quelques Matérialiſtes l'ont avoué (*a*).

Si Dieu ſe bornoit à montrer aux hommes ce qu'il eſt bon & louable de

(*a*) Diſcours ſur le Bonheur.

faire, il donneroit des leçons, mais il n'impoſeroit pas des loix ; il inſtruiroit l'homme, mais il ne le gouverneroit pas : convient-il à la juſtice & à la ſainteté divine de rendre ſemblable la deſtinée des bons & des méchans ? Les Incrédules ont ſi bien ſenti l'abſurdité de cette hypotheſe, qu'ils ont commencé par nier la Divinité & ſa providence, avant de conſtruire une morale dans laquelle elle n'entre pour rien.

§. IV.

5°. Quoique tous les hommes aient une conſcience qui diſtingue le vice de la vertu, un amour propre qui leur fait rechercher l'eſtime & l'amitié de leurs ſemblables, les fondateurs des ſociétés ont compris qu'il falloit encore des peines & des récompenſes, des honneurs & des ſupplices, des roues, des gibets pour réprimer les paſſions ; tous en ont établi. Croirons-nous que Dieu a donné moins de force à ſes loix qu'ils n'en ont donné aux leurs ?

Selon l'aveu des Incrédules, le commun des hommes eſt trop corrompu & trop inſenſé pour n'avoir pas beſoin d'ê-

tre conduit par de puiſſans motifs de crainte & d'eſpérance; c'eſt ce qui a donné naiſſance aux loix civiles & à leur ſanction. Mais, diſent-ils, comme les loix humaines ne peuvent punir ni les actions ſecretes, ni les criminels trop puiſſans, il a fallu imaginer un tribunal plus redoutable après la mort, où tout ſera jugé, puni ou récompenſé : cette opinion eſt le plus ferme fondement des ſociétés (*a*).

S'il l'a fallu, donc Dieu l'a fait; c'eſt lui qui a tracé le plan; les Sages n'ont fait que le ſuivre, autant que leur foibleſſe a pu le permettre.

6°. La réfutation des divers ſyſtêmes de morale imaginés par les Incrédules, nous fournira une ſixieme preuve de la ſolidité du nôtre. Selon nous, c'eſt Dieu qui, en créant l'homme, l'a deſtiné à la ſociété; il le lui a fait ſentir par les beſoins qu'il lui fait éprouver, & par le ſentiment moral. En conſultant ſon propre cœur, l'homme peut connoître ſes devoirs envers Dieu, envers ſes ſemblables, envers ſoi-même. Pour prévenir ſes erreurs, Dieu lui a encore révélé ſes

(*a*) V. ci-deſſus, tome I, c. 2, art. 2, §. 7 & 8.

obligations

obligations dès le commencement du monde. Avec un peu de réflexion, l'homme doit comprendre que ſon bonheur, pour cette vie & pour l'autre, dépend de ſon obéiſſance à la loi de Dieu. Il eſt donc engagé à la vertu par les motifs du bien-être préſent, du repos de ſa conſcience, des récompenſes & des peines éternelles; un de ces motifs ne déroge point à l'autre. Nos adverſaires ſoutiennent que, dans ce ſyſtême, nous oublions les intérêts de ce monde pour ne nous occuper que de ceux de l'autre vie; cela eſt évidemment faux : mais il faut répondre à leurs objections.

§. V.

Premiere Objection. La morale doit être fondée ſur la nature de l'homme, ſur les rapports néceſſaires qu'il a avec ſes ſemblables; telle eſt la ſeule baſe qui ſoit ſûre & connue. En l'appuyant ſur la volonté de Dieu, on ne lui donne qu'une baſe idéale : comment connoître les volontés d'un être incompréhenſible ? La morale religieuſe contredit la Nature; elle nous preſcrit d'étouffer nos penchans & de renoncer au déſir de la félicité; elle

veut que nous ſoyons inſenſibles, ennemis de nous-mêmes & de nos ſemblables; que nous refuſions tout plaiſir & tout ce qui peut faire notre bonheur (*a*). La premiere réforme à faire pour créer une bonne morale, eſt de commencer par détruire preſque toutes les religions (*b*).

Réponſe. En appuyant la morale ſur la volonté de Dieu, ne la fondons-nous pas ſur la nature même de l'homme? C'eſt Dieu qui a créé l'homme tel qu'il eſt; il a donc déclaré ſa volonté par la nature même qu'il a donnée à l'homme. Les devoirs qu'il lui impoſe ſont des conſéquences naturelles & néceſſaires des beſoins, des facultés, des penchans qui conſtituent la nature de l'homme; il lui intime ces devoirs par la raiſon, par le ſentiment moral, par la conſcience, par la révélation: ces devoirs ſont donc auſſi immuables que la nature de Dieu & la nature de l'homme. Il ſeroit abſurde que Dieu eût créé l'homme ſociable, ſans lui impoſer des devoirs de ſo-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 16. Le bon Sens, §. 168. Syſt. Social, 1e. part. c. 5.

(*b*) De l'Homme, tome I, p. 95.

ciété ; qu'il lui eût accordé des bienfaits, ſans lui preſcrire la reconnoiſſance ; qu'il lui fît aimer ſa vie, ſans lui ordonner de la conſerver. Si l'homme étoit, par haſard, tel qu'il eſt, que s'enſuivroit-il de ſa nature ? Rien.

Un Matérialiſte même a dit : » Quel » que ſoit l'agent de qui l'on fait dé» pendre la nature, dès qu'il aura fait » l'homme ce qu'il eſt, dès qu'il l'aura » rendu ſenſible, amoureux de ſon être, » vivant en ſociété, il lui faut une mo» rale (a) «. Nous en convenons & nous concluons que Dieu la lui preſcrit en effet.

Il n'eſt donc pas néceſſaire de comprendre la nature de Dieu pour ſavoir quelles ſont ſes volontés à l'égard de l'homme ; il ſuffit de concevoir que Dieu eſt incapable d'agir au haſard & de ſe contredire. Comme chez tous les peuples l'homme s'eſt méconnu lui-même en oubliant ſon Créateur, il n'eſt pas étonnant qu'il ait très-mal lu les caracteres gravés dans ſon cœur ; il a été très-néceſſaire que Dieu les lui fît lire au flambeau de la révélation.

(a) Syſt. de la Nat. tome II, c. 9.

La morale religieuſe, loin de nous faire renoncer à la félicité, nous ordonne de la chercher dans la vertu; elle ne nous commande point de réſiſter à nos penchans néceſſaires, à nos beſoins indiſpenſables, mais de réprimer nos penchans exceſſifs & déréglés, parce qu'ils tendent à notre malheur, à notre deſtruction, au détriment de nos ſemblables. Selon les Matérialiſtes mêmes : » Un Athée ſent qu'il doit réſiſter à l'im» pulſion, ſouvent aveugle, de ſes pro» pres déſirs, pour ſe concilier la bien» veillance des autres & ſe procurer un » bien-être durable (*a*) «. Si un Athée le ſent, un homme qui croit en Dieu ne le ſent pas moins; & il ſait encore qu'en ſe conciliant la bienveillance des autres, il obéit à Dieu & s'aſſure une récompenſe.

Puiſque la *bonne moral* des Athées ne peut-être établie que ſur la ruine de toutes les religions, ce phénomene n'arrivera pas ſi-tôt; ils ſont forcés de convenir que la religion eſt indeſtructible: nous avons vu ailleurs les prodiges de leur bonne morale.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 9, p. 273.

§. VI.

Deuxieme Objection. Il eſt impoſſible de fonder la morale ſur des prétendus rapports moraux entre Dieu & nous; il n'y a aucun rapport, aucune proportion entre un être infini & l'homme. Ces rapports ſuppoſent en Dieu des qualités morales, la bonté, la ſageſſe, la juſtice; un pur eſprit n'en eſt point ſuſceptible. L'on ſuppoſe que Dieu peut démentir toutes ces qualités par ſa conduite; qu'il peut déroger à ſa ſageſſe, en violant les loix de la nature qu'il a établies; à ſa bonté, en rendant malheureux une infinité d'êtres ſenſibles; à ſa juſtice, en laiſſant ſouffrir des créatures innocentes. Platon n'a donc avancé qu'une abſurdité, lorſqu'il a dit que la perfection de la vertu conſiſte à reſſembler à Dieu (*a*).

Réponſe. Tout cela eſt faux. 1°. Si, par *proportion*, l'on entend égalité ou reſſemblance de nature, en quoi peut-elle être néceſſaire pour fonder des rapports moraux? Dieu, quoiqu'infini, n'en

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 3, 8, 9. Le bon Sens, §. 5, 7, 60, &c. Syſt. Social, 1. part. c. 3.

eſt pas moins notre créateur, notre bienfaiteur, notre maître : donc il peut être auſſi notre légiſlateur, notre juge, notre rémunérateur.

2°. Si un pur eſprit eſt incapable des qualités morales, eſt-ce la matiere qui en eſt ſuſceptible ? On devroit rougir d'attribuer des qualités morales à un être purement paſſif, & de regarder un automate comme *un agent moral.*

3°. Nous ferons voir que Dieu ne déroge point à ſa ſageſſe, mais qu'il la démontre en arrêtant, par miracle, le cours d'une loi de la nature. Par là il fait ſentir aux hommes qu'il eſt le maître des loix phyſiques de l'Univers, & qu'il les a librement établies ; que le matérialiſme eſt abſurde : il réveille l'attention des hommes, peu touchés de l'ordre journalier de ſa providence, & leur intime ainſi ſes volontés.

En aſſujettiſſant à la douleur les êtres ſenſibles, il ne contredit point ſa bonté ; nous l'avons prouvé en traitant la queſtion de l'origine du mal. Les Athées conviennent que ſi l'homme n'eſt pas heureux en maſſe, il l'eſt en détail ; que nous ſommes injuſtes dans le calcul que nous faiſons de nos biens & de nos

maux (*a*) : donc ils juſtifient eux-mêmes la bonté de Dieu.

Il n'eſt point contraire à la juſtice que des créatures innocentes ſouffrent ici-bas, dès que Dieu promet un bonheur éternel pour prix des ſouffrances. A-t-on prouvé d'abord qu'il eſt ici-bas des ames abſolument innocentes exemptes de tout péché ?

La maxime de Platon ne ſignifie point que nous pouvons reſſembler parfaitement à Dieu, mais que nous devons imiter ſes perfections autant que des êtres bornés en ſont capables. Un Roi juſte, bon & ſage, peut être propoſé pour modele à ſes ſujets, quoique ſes devoirs & les leurs ſoient fort différens.

§. VII.

Troiſieme Objection. La morale doit être fondée ſur des notions conſtantes & invariables ; on ne peut donc l'appuyer ſur l'idée de la Divinité ; cette idée varie ſelon les divers tempéramens des hommes : l'un ſe figure un Dieu terrible & méchant, l'autre un Dieu bon &

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 16, p. 349 &c.

porté à la clémence ; tous deux abuſent de ces notions ; le premier pour ſe tourmenter lui-même & faire du mal aux autres, le ſecond pour ſe permettre tout ce que ſes paſſions lui ſuggerent. Une morale religieuſe doit donc varier ſelon les climats, ſelon les mœurs des Nations, ſelon le caractere de chaque particulier. L'idée de Dieu, livrée aux Prêtres, devient, entre leurs mains, une arme redoutable, dont ils ſe ſervent au gré de leur intérêt (*a*. Nous abrégeons une invective ſur laquelle les Incrédules s'étendent avec complaiſance.

Réponſe. Les Philoſophes n'ont jamais été d'accord ſur la nature de l'homme, ſur le vrai bonheur, ſur les devoirs les plus palpables de la morale ; & ils viennent nous parler des notions conſtantes & invariables.

De leur propre aveu, l'intérêt & les idées du bonheur varient ſelon le tempérament, les paſſions, la tournure d'eſprit de chaque particulier ; les biens &

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9 : tome II, c. 7 & 9. Le bon Sens, §. 159, 185, &c. Hiſt. des Etabliſſem. des Europ. tome VII, c. 14, p. 230, &c.

les maux de ce monde ne ſont que dans l'opinion ; il y a des hommes ſi mal conſtitués, qu'ils ne peuvent être heureux que par le crime, &c. (*a*). Où eſt donc, dans leur ſyſtême, la baſe inébranlable de la morale ? Si les paſſions alterent l'idée de l'intérêt & du bonheur, eſt-il étonnant qu'elles pervertiſſent auſſi l'idée de la Divinité, & qu'elles en abuſent ?

De là même il s'enſuit que la religion & la morale n'ont point dû être livrées aux caprices & aux ſpéculations d'un être auſſi variable, auſſi foible, auſſi inſenſé que l'homme. Dieu qui connoiſſoit le limon dont il l'a formé, a ſagement révélé à nos premiers peres la religion & la morale ; il a voulu en perpétuer d'abord la tradition par les leçons domeſtiques, & par les pratiques journalieres du culte divin. Si les hommes, toujours indociles & méchans : ſe ſont écartés de ce plan, c'eſt leur faute ; un pere tendre & attentif n'eſt point reſponſable de la folie de ſes enfans.

Dans ce plan ſage, conſtamment ſuivi

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9 & 15. De l'Eſprit, 4e. diſc. c. 11.

par la Providence, depuis la création; la religion ni la morale ne ſont point à la merci des Prêtres: ils ſont obligés de s'en tenir à la tradition, & de la tranſmettre telle qu'ils l'ont reçue. Chez les différens peuples, elles n'ont point été altérées par l'infidélité des Prêtres, mais par l'indocilité, les caprices, la ſtupidité, les paſſions des particuliers, & par les vaines ſépculations des Philoſophes; les Prêtres n'ont fait que ſuivre le torrent des erreurs établies: nous l'avons vu en examinant les différentes religions.

§. VIII.

Quatrieme Objection. La morale religieuſe eſt impuiſſante, puiſqu'il y a un grand nombre de malfaiteurs parmi ſes partiſans; on ne l'écoute que quand elle favoriſe les paſſions; ceux qui ne craignent que Dieu ne ſont arrêtés ſur rien. Elle eſt pernicieuſe en ce qu'elle offre aux malfaiteurs des expiations faciles; quand l'homme a fait du mal à ſes ſemblables, il en eſt quitte pour s'humilier devant Dieu. Elle eſt meurtriere, puiſqu'elle rend légitimes & louables toutes les paſſions dont la religion recueille les

fruits. C'eſt donc en vain que celle-ci ſe couvre du manteau de l'utilité publique & de l'alliance indiſſoluble qu'elle met entre elle & la morale, à laquelle elle ne ceſſe de faire la guerre la plus cruelle (*a*).

Réponſe. Voyons ſi la morale des Athées eſt plus puiſſante que la morale religieuſe. Ils diſent, que ſi un Athée, entraîné par ſes paſſions, paroît oublier ſes principes, il ne s'enſuit pas qu'il n'en a point ou qu'ils ſont faux; que *rien dans ce monde* ni dans l'autre ne peut contenir celui qu'une organiſation malheureuſe & de mauvais exemples invitent au crime, &c. (*b*). Voilà donc, par le fait, la morale de l'athéiſme auſſi impuiſſante que la morale religieuſe.

Par le principe, tout l'avantage eſt du côté de celle-ci. Elle porte l'homme à la vertu, & le détourne du vice par trois motifs, par le déſir du bien-être, par le repos de la conſcience, par la foi des peines & des récompenſes futures.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 16: tome II, c. 8, 9, 12, 14. Le bon Sens, §. 165. Encycl. art. *Vingtieme* ajouté.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 13: tome II, c. 12.

Les Athées ſapent les deux derniers, qui ſont les plus forts & les plus ſolides ; ils ne retiennent que le premier, qui, de leur aveu, eſt très-ſujet à manquer.

Celui qui craint Dieu eſt-il diſpenſé de craindre les loix, les ſupplices, la honte & l'infamie ? Il ne doit ceſſer de les redouter, que quand ils lui preſcrivent ce que Dieu défend. Entendre autrement la morale religieuſe, c'eſt la calomnier. Selon les Athées mêmes, ſouvent un homme vertueux eſt forcé de renoncer aux avantages que des ſociétés injuſtes accordent au crime (*a*).

Il eſt faux que quand un homme a fait du mal à ſes ſemblables, il en ſoit quitte pour s'humilier devant Dieu. Il ne ſera jamais quitte devant Dieu, à moins qu'il ne répare le mal qu'il a fait, ſi cela eſt poſſible ; il n'eſt point quitte envers les hommes dont il a encouru la haine & le mépris ; il ne l'eſt point envers ſa conſcience, qui lui reprochera ſes crimes, tant qu'il ne les aura pas réparés. Telles ſont les leçons de la morale religieuſe, & les expiations qu'elle fournit. Mais nous ſupplions nos adverſaires

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 15, p. 318, 324.

de dire quelle reſſource reſte à un malfaiteur, dans leur ſyſtême, ſinon un aveugle déſeſpoir.

Il eſt faux que la religion juſtifie ou approuve les paſſions dont elle recueille le fruit; elle condamne toutes les paſſions, même le faux zele; elle proſcrit tous les crimes, même colorés du prétexte de faire le bien. Jamais elle n'a recueilli le fruit d'aucun crime; cette maniere de la ſervir ne lui a jamais fait que du mal. En récompenſe, la morale des Athées canoniſe tous les crimes, dès qu'ils ſervent leur haine contre la religion; la calomnie, les invectives, le menſonge, la malignité, la jalouſie, la vengence; telles ſont leurs armes ordinaires.

§. IX.

Cinquieme Objection. L'homme eſt malheureux & méchant : or, il n'eſt point tel par ſa nature : donc c'eſt la religion & les autres inſtitutions qui l'ont perverti (*a*).

Réponſe. Qui accordera nos adverſaires? » Il n'eſt pas vrai, dit l'un d'en-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 149.

» tre eux, que tous les hommes ſoient » nés bons.... c'eſt quelquefois le Shaf- » tesburiſte le plus fripon, qui ſoutient » le plus vivement la bonté originelle » des hommes (*a*) «. Il dit ailleurs que l'homme n'eſt ni bon ni méchant par nature, mais ſoumis à ſon intérêt (*b*). Il convient cependant qu'il y a des hommes aſſez malheureuſement nés, pour ne pouvoir être heureux que par des actions qui les menent à la Greve (*c*). Ces docteurs ſublimes veulent fonder la morale ſur la nature de l'homme, & ils ne ſavent pas encore ſi cette nature eſt bonne ou mauvaiſe : les uns ſoutiennent que c'eſt une brute ; les autres, qu'il a une ame raiſonnable. Un ſyſtême eſt fort avancé, lorſque la premiere pierre de l'édifice n'eſt pas encore poſée.

L'homme a été malheureux & méchant plus ou moins, ſelon les circonſtances. Il l'a été moins lorſqu'il a eu une religion vraie, une morale pure, des loix ſages, des uſages raiſonnables :

(*a*) De l'Homme, tome II, p. 14 & 15.
(*b*) De l'Eſprit, 2e. diſc. c. 5 & 23.
(*c*) *Ibid.* 4e. diſc. c. 11, Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 136.

donc ce n'eſt ni la religion, ni les inſtitutions qui le pervertiſſent. Il l'a été davantage, lorſqu'il a eu une religion & une morale fauſſe, des loix abſurdes, des uſages inſenſés : mais qui les lui a donnés ? Lui-même en eſt l'auteur, & les inſtitutions pernicieuſes ont été l'ouvrage de ſa perverſité même : donc, s'il eſt juſte de blâmer les mauvaiſes inſtitutions, il eſt abſurde de réprouver en général les liens qui enchaînent les paſſions.

Selon un Matérialiſte, les paſſions ne ſont dangereuſes que parce que nos inſtitutions les tournent au mal (*a*).

Fauſſe maxime ; elle eſt réfutée par l'Auteur même. « L'imagination, dit-» il, quand elle s'égare, produit le fa-» natiſme, les terreurs religieuſes, le » zele inconſidéré, les frénéſies, les » grands crimes (*b*). L'imagination n'eſt » réglée que lorſque l'organiſation eſt » heureuſe (*c*)... Il y a peu d'hommes » qui jouiſſent réellement de la raiſon ; » la plupart, ſoit par le vice de l'orga-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, p. 149, 155.
(*b*) *Ibid.* p. 129.
(*c*) *Ibid.* p. 130.

» niſation, ſoit par d'autres cauſes, » n'ont que des idées fauſſes, &c. (*a*).

C'eſt avouer clairement, 1°. que la ſource premiere des erreurs humaines, des fauſſes inſtitutions, &c. eſt le défaut naturel du tempérament & de l'organiſation : 2°. qu'il eſt peu d'hommes qui ne ſoient nés malheureux & méchans, puiſqu'il y en a peu qui jouiſſent naturellement de la raiſon : 3°. que les paſſions nées de cette organiſation vicieuſe ſont dangereuſes par elles-mêmes, & indépendamment de toute inſtitution : 4°. que fonder la morale ſur la nature, ſur l'intérêt, ſur le ſentiment, c'eſt lui donner pour baſe, dans la plupart des hommes, une organiſation défectueuſe, un tempérament vicié, une imagination déréglée, une raiſon aveugle, un cœur pervers ; excellent appui pour la morale !

§. X.

Sixieme Objection. Dans le ſyſtême d'une morale religieuſe, les Théologiens juſqu'ici n'ont ſçu donner une définition vraie de la vertu. On dit ſans

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, p. 132.

ceſſe aux hommes de faire le bien, parce que Dieu le veut; jamais on ne leur a dit ce que c'eſt que bien faire; jamais on n'a pu leur apprendre ce que c'étoit que Dieu, ni ce qu'il vouloit que l'on fît (*a*).

Réponſe. Dieu lui-même, dès la création, a dit aux hommes ce qu'il eſt, & ce qu'il veut qu'ils faſſent; il leur a enſeigné qu'il eſt leur créateur, leur maître, leur pere & leur bienfaiteur, leur juge & leur rémunérateur. Il leur a fait connoître qu'ils lui doivent la reconnoiſſance & l'amour, la foi à ſa parole, l'obéiſſance à ſes loix, la confiance à ſes promeſſes, la ſoumiſſion à ſa providence; que l'homme doit à ſoi-même de conſerver ſa vie, d'uſer avec modération des biens de ce monde, de réprimer les paſſions qui troublent ſa raiſon & ſon bonheur; qu'il doit à ſes ſemblables, l'amour, les ſervices, les bienfaits, la reconnoiſſance, la ſubordination, la ſincérité, la fidélité, la juſtice. La *vertu* eſt l'accompliſſement de ces devoirs différens: telle a été la croyance & la morale de nos premiers peres.

(*a*) Syſtême de la Nature, tome II, c. 9 Note, page 274.

Les Philoſophes ont-ils mieux défini la vertu que les Théologiens? C'eſt, diſent-ils, ce qui eſt vraiment & conſtamment utile à l'homme vivant en ſociété. 1°. Ils ſuppoſent que l'homme ne doit rien à Dieu ni à ſoi-même, que toute vertu regarde directement le prochain; c'eſt une erreur. 2°. Mourir pour ſa patrie eſt ſans doute un acte de vertu très-utile à la ſociété; mais la queſtion eſt de ſavoir en quel ſens il eſt utile à celui qui fait ce ſacrifice. 3°. Ils ne jugent d'une action que par ſes effets, ſans avoir égard à l'intention, à la volonté, à la liberté de celui qui la fait : autre erreur dont nous avons démontré l'abſurdité. 4°. Ils n'ont pas ſeulement compris le ſens du mot *de vertu*, qui ſignifie la *force* de l'ame : de quelle force avons-nous beſoin pour céder à notre intérêt, au déſir du bonheur, à la ſenſibilité phyſique? Ce n'eſt pas le cas de nous vanter leur merveilleuſe définition.

§. XI.

Septieme Objection. L'obligation de pratiquer la vertu ne peut être fondée ſur l'eſpérance des récompenſes, ni ſur

la crainte des châtimens de l'autre vie: on poſe pour principe que Dieu ne nous doit rien. S'il eſt juſte, il ne peut nous punir de nos foibleſſes; elles ſont un apanage néceſſaire de la nature qu'il nous a donnée (*a*).

Réponſe. Nous avons déja remarqué ailleurs la contradiction de nos adverſaires; ils ſoutiennent que Dieu ne peut pas punir, ſans injuſtice, des actions néceſſaires, & ils prétendent que la ſociété peut les punir avec juſtice.

Dieu ne nous doit rien en rigueur, pas même l'exiſtence, mais dès qu'il nous l'a donnée, il nous doit, en vertu de ſa bonté & de ſa vérité ſuprême, tout ce qu'il nous a promis. Or, il nous a promis les attentions de ſa providence, la récompenſe des vertus, la punition des crimes ou en ce monde ou en l'autre; il eſt incapable de manquer à ſa parole.

Un Dieu juſte ne peut pas punir des foibleſſes involontaires; mais il punira tous les crimes libres & volontaires, auxquels les Incrédules donnent fauſſement le nom de foibleſſes, parce qu'ils

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 3, 7, 10. Le bon Sens, §. 30, 86, &c.

ne veulent faire aucun effort pour ſe vaincre & pour réſiſter à leurs mauvaiſes inclinations.

Des raiſonnemens auſſi frivoles que ceux qu'ils nous oppoſent, n'étoufferont jamais la voix de la nature, ni la perſuaſion générale dans laquelle le genre humain a été depuis le commencement du monde, que Dieu eſt le diſpenſateur des biens & des maux; que ſa juſtice met une différence entre le ſort des bons & celui des méchans. Les anciens Légiſlateurs regardoient ce dogme comme le fondement de toute ſociété (*a*); ils auroient proſcrit tout citoyen qui auroit fait profeſſion de l'attaquer. Lorſque les Philoſophes modernes auront formé des ſociétés ſans religion, & que leur morale y aura fait régner la paix & le bonheur, nous pourrons croire qu'ils ſont plus habiles que les anciens, & que leur doctrine mérite plus de confiance.

§. XII.

Huitieme Objection. Selon Hobbes, ſi

(*a*) V. le Prologue des loix de Zeleucus, dans Stobée & dans Cicéron, *de Legibus*, l. I.

l'on admet une loi naturelle & divine, on ôte toute la force aux loix civiles, on donne aux membres de la ſociété une occaſion de les enfreindre, ſous pretexte qu'elles ſont contraires à la loi de Dieu: c'eſt donc une ſource continuelle de révoltes, de ſéditions, d'anarchie, dans l'état civil.

Réponſe. La Philoſophie offre plus de prétextes que la Religion, de mépriſer & d'enfreindre les loix. Selon nos Politiques incrédules, la plupart de nos loix ſont abſurdes, & contraires au droit de la nature; elles ſont l'ouvrage de l'ignorance, de la ſuperſtition, de l'eſprit oppreſſeur, &c. Un peuple, imbu de ces maximes, ſeroit certainement plus tenté de ſe révolter & de déſobéir, qu'un peuple ſolidement & ſincérement religieux.

S'il n'y avoit point de loi naturelle & divine, les chefs de ſocietés qui ne peuveut être liés par leurs propres loix, ne ſeroient retenus que par la crainte des révoltes. Une multitude, convaincue que ſes chefs n'ont point d'autre frein, ſe fera un point de politique de les intimider, ſe montrera toujours prête à ſecouer le joug de l'autorité; c'eſt le con-

ſeil que lui donnent nos ſages Philoſophes (*a*). De ſon coté, le Gouvernement, rebuté par ce caractere indocile, bandera tous ſes reſſorts pour dompter la multitude par la force. La ſociété & ſes chefs ſeront donc toujours dans une défiance mutuelle, toujours aux priſes, ſans affection réciproque : ce combat ne pourra finir que par la ſervitude, ou par l'anarchie

De la croyance d'un Dieu & d'une loi naturelle, qui défend également la révolte & l'oppreſſion, réſultent le repos, la ſécurité, la confiance mutuelle de la ſociété & de ſes chefs, la force & la majeſté des loix. Les chefs n'abuſeront point de l'autorité, tant qu'ils ſe ſouviendront qu'il y a un Dieu vengeur des droits du peuple ; & le peuple reſpectera l'autorité, tant qu'il ſera perſuadé quelle vient de Dieu, que c'eſt lui qui commande l'obéiſſance pour le plus grand bien de tous.

Dans le ſyſtême de Hobbes, la force des loix civiles ne porte que ſur une convention ; mais s'il n'y a point de loi na-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 145. Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. tom. I, p. 42.

turelle qui ordonne d'exécuter les conventions que l'on a faites, de quoi ſervent-elles ? Les promeſſes, les engagemens, les ſermens ne ſont que des paroles : il eſt auſſi aiſé de rompre ce lien frivole que de le former : ſans le dogme d'un Dieu légiſlateur, toute *obligation* morale eſt chimérique ; force d'un côté, impuiſſance de l'autre, voilà tout le lien des ſociétés humaines (*a*).

Tantôt les Philoſophes objectent que l'hypotheſe d'une loi naturelle divine, qui commande l'obéiſſance au peuple, n'aboutit qu'à le rendre eſclave ; tantôt que c'eſt pour lui un prétexte de ſe révolter ; c'eſt au contraire la morale de l'Athéiſme qui doit néceſſairement produire l'un ou l'autre de ces deux effets. Les mêmes objections reviendront contre la morale du Chriſtianiſme ; c'eſt à elle principalement que les Incrédules ont déclaré la guerre.

Il eſt déja démontré que leurs principes ſont faux, leurs conſéquences abſurdes, leurs reproches mal fondés, qu'ils n'entendent pas plus le ſens du terme *Loi* que celui du mot *vertu*.

(*a*) Tertull. Apol. c. 45.

ARTICLE II.

Syſtême des Pyrrhoniens ſur la Morale.

§. I.

LES Pyrrhoniens, ſuivis par les Cyrénaïques, par les Académiciens rigides, & par pluſieurs Athées modernes, penſoient que rien n'eſt juſte ou injuſte, vice ou vertu par ſa nature & antérieurement à la convention que les hommes ont faite entre eux de vivre en ſociété; que ce ſont les loix civiles de chaque peuple qui ont déterminé ce qui devoit être permis ou défendu, bien ou mal moral, digne de louange ou de blâme. Selon eux, à s'en tenir préciſément aux leçons de la nature & de la raiſon, il n'y a d'autre droit entre les hommes que la force, d'autre regle que l'appétit, d'autre morale que l'inſtinct & les inclinations de chaque individu; l'homme eſt à l'égard de ſes ſemblables dans le même état que les animaux (*a*). Epicure ne s'étoit pas écarté

(*a*) V. ci-deſſus, tome I, c. 2, art. 2, §. 4.

de

de cette opinion (*a*) ; Hobbes, Spinoſa, la Métrie, l'ont adoptée. Il ſeroit inutile de nous arrêter long-temps à démontrer l'abſurdité & les pernicieuſes conſéquences de ce ſyſtême; un de nos Philoſophes l'a renouvellé (*b*).

1°. Il ne porte que ſur un Athéiſme odieux & ſur une comparaiſon révoltante entre l'homme & les brutes ; il contredit le ſentiment intérieur & l'inſtinct général de la nature humaine ; c'eſt plus qu'il n'en faut pour le proſcrire.

2°. Selon ce ſyſtême, tout ce qui eſt établi par les loix d'une ſociété quelconque, eſt bon & louable ; tout ce qui eſt défendu eſt vicieux & criminel : les abominations de l'idolâtrie, la haine des étrangers, le meurtre des enfans, la cruauté des anthropophages, &c. ceſſent d'être crime chez toutes les nations qui ont conſacré tous ces excès par leurs loix. Mais les loix civiles ont-elles le pouvoir de rendre utile au genre humain ce qui lui eſt réellement pernicieux ? Quand elles le pourroient, du moins

(*a*) Morale d'Epicure, p. 243 & ſuiv.
(*b*) De l'Homme, par Helvet. tome I, ſect. 4, c. 8 : tome II, p. 598 & 646.

elles ne peuvent changer la vérité en erreur, ni l'erreur en vérité; elles ne peuvent empêcher que l'une ne ſoit préférable à l'autre. Le délire des Pyrrhoniens ſera l'opprobre éternel de la Philoſophie.

3°. Il n'eſt pas moins abſurde de juger que des conventions libres & des loix civiles peuvent impoſer à l'homme une *obligation* morale, un *devoir* de conſcience, s'il n'y pas une loi naturelle indépendante de lui, qui lui ordonne de tenir ſa parole, d'exécuter ſes promeſſes, d'obéir aux loix de la ſociété dont il eſt membre. Ceux qui ont eu la liberté de faire ces conventions, ne ſe ſont pas ôté le pouvoir de les révoquer; leurs deſcendans, qui n'y ont eu aucune part, ſont encore moins tenus de les obſerver. Tout homme aſſez habile ou aſſez puiſſant pour ſe ſouſtraire aux loix & aux peines qu'elles infligent, eſt en pleine ſûreté; il peut ſans ſcrupule ſe conduire comme s'il n'y avoit ni loix ni conventions. Ces loix réduites à leur ſeule force coactive, n'ont aucune priſe ſur quiconque a l'adreſſe de les éluder ou le pouvoir de les braver. Spinoſa eſt formellement convenu de cette conſéquen-

ce (*a*); d'où il réſulte que les loix ni les conventions n'ont rien opéré, que le *droit* ſe réduit à la *force*, comme auparavant.

Il eſt abſurde qu'un homme s'oblige ou ſe lie ſoi-même, s'impoſe des loix, ſe ſoumetre à ſa propre autorité, ſe prive d'une liberté qu'il tient de la nature; toute convention, toute obligation contraire à cette liberté naturelle, eſt nulle de plein droit; les priviléges de la nature ſont inaliénables. *Obliger* quelqu'un, le lier par une loi, eſt eſſentiellement un acte d'autorité ou de ſupériorité légitime; point de loi ſans un ſupérieur. S'il n'y a point de Dieu, aucun homme n'eſt ſupérieur à un autre que par la force.

Dans ce ſyſtême, point de différence entre une loi quelconque & la menace d'un voleur qui demande la bourſe ou la vie; de même que l'obligation de céder au voleur conſiſte uniquement dans l'impuiſſance de lui réſiſter, l'obligation d'obéir à la loi n'eſt autre choſe que l'impuiſſance de s'y ſouſtraire.

On ne doit pas confondre l'obligation

(*a*) Tract. Théol. Polit. c. 16.

morale avec la néceſſité phyſique. Un homme eſt dans l'obligation morale de conſerver ſa vie, & dans la néceſſité phyſique d'uſer des alimens pour cette fin; dira-t-on que l'une & l'autre néceſſité eſt la même? Nous ne voyons pas ſur quels principes de morale Pyrrhonienne on pourroit décider ſi Socrate fut innocent ou coupable, s'il devoit boire la ciguë ou prendre la fuite, comme il pouvoit le faire.

§. II.

Les objections des Pyrrhoniens ont été répétées par les Matérialiſtes. Tous les peuples, diſent-ils, ont eu des loix & des uſages qui leur paroiſſoient légitimes & louables, & que d'autres jugeoient abſurdes & injuſtes; tous ont commis par religion & ſans remords, des actions qui, hors de chez eux, paroiſſoient des crimes abominables: donc le prétendu ſens moral inné à l'humanité eſt une chimere, la conſcience un préjugé d'habitude; toute la différence entre le vice & la vertu vient des loix & de l'éducation (*a*).

(*a*) De l'Homme, tome II, ſect. 7, Note 8, p. 280. V. l'Eſprit des uſages & des Coutumes des différentes Nations, 3 vol. *in*-8°.

Avant d'examiner les faits ſur leſquels on peut appuyer cette objection, il y a quelques réflexions à faire.

1°. Il eſt certain que dans l'état ſauvage & ſans le ſecours de la ſociété, le ſentiment moral eſt foible & peu développé; ce ſentiment ſuit naturellement les progrès de l'intelligence. Les paſſions de l'homme ſauvage n'étant pas moins vives que celles de l'homme policé, elles doivent ſouvent égarer un inſtinct qui n'eſt pas ſuffiſamment éclairé par la raiſon. Mais de ce que l'intelligence de l'homme ſauvage eſt très-bornée en fait de morale, il ne s'enſuit pas qu'il reçoive cette faculté de la ſociété plutôt que de la nature; il en eſt de même du ſentiment moral. Il s'enſuit ſeulement que l'état ſauvage n'eſt point l'état naturel de l'homme; que les Pyrrhoniens & les Matérialiſtes ont tort de partir du principe contraire.

2°. Les paſſions capables d'offuſquer la raiſon & d'altérer le ſens moral, peuvent de même dépraver la religion; alors ces divers reſſorts deſtinés à maîtriſer les paſſions leur cedent & ſont eſclaves. Il ne s'enſuit pas de là qu'ils ſoient nuls & inutiles, un frein que l'on peut briſer

dans un accès de fureur, n'en eſt pas moins un frein, & l'homme n'eſt pas toujours dans un accès de frénéſie & de convulſion.

3°. Il n'eſt aucun peuple barbare ou corrompu chez lequel le ſentiment moral ait été entiérement détruit ou altéré ſur tous les devoirs de la loi naturelle; une nation s'eſt égarée ſur un article, une autre nation a méconnu un autre point; mais toutes en ont conſervé & reſpecté un plus grand nombre.» Il n'eſt, » dit Ciceron, aucune nation qui n'aime » la bonté, la reconnoiſſance, & qui ne » haïſſe les vices oppoſés à ces vertus; » les peuples les plus ſauvages penſent » comme nous, qu'il eſt beau de ſecou- » rir des amis indigens, d'honorer ſes » parens, de n'être pas ingrat, de garder » ſa foi (*a*) «. On ne citera jamais un pays où ces maximes ayent été entiérement méconnues, quoique pluſieurs peuples ſe ſoient trompés dans l'application; erreur qui eſt venue des circonſtances particulieres dans leſquelles ils ſe trouvoient : nous le verrons en examinant les uſages inſenſés que l'on attri-

(*a*) Cic. de Legib, l. I, n. 32.

bue à différentes nations anciennes ou modernes. Si on repréſentoit à ces peuples qu'ils font mal, que leurs uſages ſont des crimes, ils ſoutiendroient le contraire, ils chercheroient à ſe juſtifier par de fauſſes raiſons de juſtice, de bien public, de ſageſſe de la part de leurs aïeux, &c. Donc ils ont des notions de juſtice, de vertu & de crime, dont ils font une fauſſe application.

Dans l'ancien & le nouveau monde, il y a eu des peuples anthropophages. Les Maſſagetes tuoient leurs vieillards, & faiſoient des feſtins de leur chair, mêlée avec celle des animaux; les Iſſédons ou Scythes errans faiſoient la même choſe (*a*). Les anciens Ecoſſois n'étoient pas moins cruels (*b*). En quelques endroits de l'Amérique, les peres engraiſſent leurs enfans & les mangent (*c*). La plupart des ſauvages mangent les priſonniers qu'ils ont faits à la guerre, après leur avoir fait ſouffrir des tourmens horribles. Les habitans de l'iſle d'Ota-

(*a*) Euſebe, Prép. Evang. l. I, c. 3, Pompon. Mela, l. II, c. 1, Solin, c. 20.
(*b*) S. Jérôme, l. 2. adv. Jovin.
(*c*) Bayle, Dict. Crit. *Léon*, A, &c.

hiti, récemment découverte, n'ont aucune idée de la pudeur; ils ſe mêlent en public ſans aucune honte; l'adultere eſt impuni parmi eux; ils ont des aſſociations particulieres pour mieux aſſouvir leur lubricité; ce ſont d'ailleurs les plus grands voleurs du monde (*a*).

§. III.

Examinons tous ces faits. La coutume abominable de ſe nourrir de chair humaine n'a pris naiſſance que chez des peuples errans & ſauvages, ſouvent expoſés à manquer de ſubſiſtance. L'eſpece de rage que donne la faim, a étouffé dans l'homme l'horreur que la nature lui inſpire pour le ſang & la chair de ſes ſemblables. La même cauſe a quelquefois produit le même effet dans des villes aſſiégées & réduites à la famine, dans des vaiſſeaux ſurpris par le calme & qui manquoient de vivres. Cette nourriture a paſſé en habitude, par le beſoin fréquent parmi les ſauvages; l'amour de la vie, le plus fort de tous, a étouffé les ſentimens d'humanité; lorſqu'ils man-

(*a*) Voyages autour du monde, recueillis par Bancks & Solander.

gent leurs ennemis, c'eſt une vengeance effrénée qui les porte à cet excès. Hors ces deux cas, les mêmes peuples ſont doux & paiſibles, exercent entre eux l'humanité & la bienveillance, cultivent l'amitié, &c. preuve convaincante que le ſentiment moral n'eſt pas abſolument éteint chez eux, mais que les paſſions exaltées lui font violence en certains cas.

Ainſi : » Les habitans de la Nouvelle-
» Zélande, quoique doux & humains
» entre eux, ne font point de quartier
» à leurs ennemis. La difficulté de la
» ſubſiſtance parmi les peuples non cul-
» tivateurs, eſt la cauſe de leurs inimi-
» tiés & de leurs guerres fréquentes.
» Lorſque c'eſt la faim qui pouſſe au
» combat, elle abſorde tous les ſenti-
» mens d'humanité, & porte la ven-
» geance juſqu'à manger les ennemis...
» Cette horrible coutume familiariſe
» l'homme avec le meurtre; il dépece
» un cadavre auſſi froidement que nous
» tuons un poulet ou un mouton. Il eſt
» difficile de penſer que la civiliſation
» puiſſe être un mal pour des peuples
» placés dans cette ſituation ». Telles

ſont les réflexions d'un Voyageur très-ſenſé (*a*).

La coutume d'expoſer les enfans lorſque les peres en étoient ſurchargés, ou lorſque ces enſans étoient foibles & mal conformés, a été établie chez les Grecs & chez les Romains ; Ariſtote & Platon l'ont approuvée. Elle ſubſiſte à la Chine ; toute les années, plus de trente mille enfans périſſent de cette maniere. En Amérique, lorſqu'une mere qui allaite un enfant vient à mourir, on enterre l'enfant avec elle, pour n'avoir pas la peine de le nourrir. Chez d'autres barbares on fait avorter les femmes, lorſqu'elles deviennent meres avant l'âge de trente-cinq ans ; ailleurs on étouffe le fruit de celles qui ſe ſont dévouées à la proſtitution.

Dans ces exemples, & autres ſemblables, nous voyons une fauſſe applications des principes du droit naturel, & non leur anéantiſſement. Les Grecs & les Romains, convaincus de la néceſſité

(*a*) Voyages autour du Monde, recueillis par Bancks & Solander, tome III, p. 262, 264.

du pouvoir paternel, le pouſſerent à l'excès, en accordant au pere droit de vie & de mort ſur ſes enfans. Dans les petites Républiques, toujours en guerre les unes contre les autres, il falloit que tous les citoyens fuſſent en état de porter les armes; on regardoit les enfans foibles ou mal conformés comme une charge inutile, de laquelle il falloit débarraſſer les familles : l'intérêt public mal entendu faiſoit commettre un acte d'inhumanité. Il n'y avoit qu'à demeurer en paix, & tous les hommes auroient pu être utiles.

A la Chine, la population eſt exceſſive ſur-tout dans les villes; on penſe qu'il y a moins de mal à faire périr un enfant nouveau-né, qu'à expoſer une famille à mourir de faim. Cette conduite, auſſi bien que celle des Américains, eſt une pitié mal entendue, & qui dégénere en cruauté. Si les Chinois vouloient défricher toutes leurs terres incultes; ſi les Américains étoient laboureurs & ſédentaires, le mal qu'ils veulent éviter n'arriveroit plus, & tous les enfans ſeroient utiles.

§. IV.

Il en eſt de même de ceux qui aſſomment les vieillards lorſqu'ils ne peuvent plus pourvoir à leurs beſoins, ni ſuivre leur famille dans ſes courſes pour la chaſſe ou pour la guerre. Il vaut mieux, diſent ces peuples aveugles, les tuer que de les laiſſer mourir de faim, ou les expoſer à tomber entre les mains des ennemis. Ici le ſentiment moral eſt égaré par l'ignorance, par un attachement obſtiné à la vie errante & belliqueuſe, mais il n'eſt pas anéanti. Ceux qui font avorter les femmes avant trente-cinq ans, imaginent par erreur, qu'avant cet âge elles ne peuvent faire des enfans aſſez robuſtes; la religion n'entre pour rien dans cette barbarie, quoique certains Philoſophes l'en accuſent. Ces mêmes peuples, cruels dans ces circonſtances, ne le ſont point à l'égard de leurs autres enfans; ils les aiment, les nourriſſent, veillent à leur conſervation autant qu'ils en ſont capables. Quant au meurtre des enfans, comme pour favoriſer le libertinage, nous en parlerons plus bas.

Le pillage étoit un métier honorable chez les anciens peuples de la Grece ; il l'eſt encore chez les Arabes du déſert, chez les Tartares errans, & chez d'autres peuples nomades. Ils jugent qu'il eſt plus beau d'exercer le brigandage, que de travailler pour vivre. C'eſt donc une pareſſe exceſſive, jointe à un amour déréglé des richeſſes, qui offuſque la raiſon de ces peuples injuſtes ; mais hors de ce cas particulier, ils exercent entre eux la juſtice, l'humanité, l'hoſpitalité même à l'égard des étrangers. Ils imitent les voleurs, qui, après avoir dépouillé les voyageurs, partagent le butin avec une équité ſcrupuleuſe. Nouvelle preuve que les paſſions peuvent impoſer ſilence au ſentiment moral ſur certains points, & non le détruire entiérement.

Le vol étoit autoriſé à Sparte, par la même raiſon que l'homicide chez les Américains ; on vouloit accoutumer les jeunes gens à piller les ennemis : mais s'ils étoient pris ſur le fait, s'ils n'avoient pas volé avec aſſez d'adreſſe, on les puniſſoit ſévérement. Tel étoit le génie féroce & brutal des Spartiates. S'ils

avoient été plus juſtes & plus paiſibles, ils n'auroient pas eu beſoin de dreſſer leurs enfans à la filouterie. La maniere barbare dont ils traitoient les Ilotes, montre juſqu'à quel point un prétendu droit de la guerre peut faire oublier le droit des gens, combien l'orgueil national & l'amour aveugle de la patrie ſont capables de dénaturer les hommes. Il eſt fâcheux que l'on ait fait l'éloge de cette légiſlation dans l'Encyclopédie.

§. V.

Chez un grand nombre de peuples, les loix de la pudeur ont été méconnues; les uns ont établi la communauté des femmes; les autres ont toléré l'adultere; d'autres, plus aveugles, ont permis les déſordres contre nature; pluſieurs n'ont reſpecté dans leurs alliances aucun degré de parenté. A Babylone, les femmes étoient obligées de ſe proſtituer une fois avant leur mariage; ailleurs un homme ſe feroit ſcrupule d'épouſer une vierge, &c. On peut ajouter, pour comble d'ignominie, que les Philoſophes les plus célebres de l'antiquité ont approuvé la

plupart de ces déréglemens, & que ceux d'aujourd'hui s'efforcent encore de les juſtifier (*a*).

Dans tous ces uſages honteux, nous voyons le triomphe de la plus violente des paſſions ſur le ſentiment moral; l'homme abruti ſous ſon joug, ne ſe reſpecte plus ni dans lui-même, ni dans ſon ſemblable. Il abuſe de la ſupériorité que la nature lui donne ſur l'autre ſexe, & il le réduit à un aviliſſement qui éteint toute vertu. Il a pouſſé l'aveuglement juſqu'à diviniſer un penchant animal qui le dégrade & le porte à des excès dont les brutes ſont incapables. Lorſque par le vice du climat ou par d'autres cauſes accidentelles, l'homme eſt réduit à ce point de ſtupidité, rien n'eſt capable de le ramener à la raiſon.

Les Voyageurs ont demandé : ſi la honte eſt une ſuite de l'inſtinct naturel, comment a-t-elle pu s'anéantir chez les peuples de l'iſle d'Otahiti ?

Réponſe. Malgré la répugnance que nous avons d'arrêter nos regards ſur un

---

(*a*) De l'Eſprit, 2e. diſc. c. 14. Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome I, l. I, p. 103.

tableau très-ſcandaleux, nous dirons qu'elle a pu s'étouffer par les circonſtances dans leſquelles ſe ſont trouvés les premiers habitans. Un ſeul couple arrivé par haſard ou jeté par la tempête dans une iſle déſerte, ſe voyant ſans témoins, n'a pris d'abord aucune précaution pour dérober ſon commerce au grand jour; l'habitude s'en eſt formée; les enfans nés de ce couple ſe ſont familiariſés avec ce ſpectable honteux; bientôt ils l'ont imité; la pudeur s'eſt enfuie d'une famille accoutumée à lui faire outrage, & toute la peuplade qui en eſt provenue, a contracté les mêmes mœurs. L'exemple des animaux, & la nudité des deux ſexes, ont contribué à établir cette infamie & à la perpétuer.

Mais il n'eſt pas vrai qu'il ne reſte plus aucun ſentiment de pudeur chez ce peuple barbare : les Voyageurs mêmes qui nous ont inſtruits de ſes mœurs, nous apprennent : 1°. qu'ils ſe cachent pour voler, & ſont confus lorſqu'ils ſont découverts; preuve qu'ils connoiſſent la honte : 2°. que les jeunes filles ſont exercées dès l'enfance à une danſe compoſée de poſtures laſcives, mais qu'elles ne la danſent plus étant fem-

mes ; elles comprennent donc que le mariage impoſe des devoirs : 3°. que le mari, dans un premier tranſport de reſſentiment, punit quelquefois l'adultere de mort, lorſqu'il ſurprend les coupables en flagrant délit ; que s'il n'y a point de circonſtance qui provoque ſa colere, la femme en eſt ordinairement quitte pour quelques coups ; ils attachent donc un degré de honte à l'adultere : 4°. qu'ils tiennent ſecretes, juſqu'à un certain point, les ſociétés où toutes les femmes ſont communes à tous les hommes ; ils ne les croyent donc pas honnêtes (*a*). Le meurtre des enfans qui naiſſent de ces ſociétés abominables, eſt une ſuite de la dépravation qui y regne. Il n'eſt pas plus difficile de comprendre comment la paſſion, l'habitude, l'éducation, peuvent affoiblir & étouffer peu à peu un ſentiment moral, que de concevoir comment ces mêmes cauſes peuvent émouſſer la ſenſibilité phyſique ; dans l'un & dans l'autre cas, elles font violence à la nature.

(*a*) Voyages autour du monde, &c. tome II, p. 376, 460, 465, 526.

M. de Pagés, dans ſes voyages autour du monde, dit que la facilité avec laquelle les peuples d'Otahiti & de Madagaſcar proſtituent leurs filles, vient de l'avidité de ces peuples pour les préſens que leur font les étrangers.

§. VI.

Que s'enſuit-il de tous ces faits? Des conſéquences accablantes pour nos adverſaires.

1°. Il eſt évident que l'intérêt, né de la ſenſibilité phyſique, eſt le plus pernicieux de tous les maîtres, & le plus aveugle en fait de morale. C'eſt lui qui eſt la ſource de tous les déſordres dont on vient de parler, & qui a dépravé le ſens moral chez tous les peuples. C'eſt encore ſur ce motif que les Philoſophes ſe fondent pour juſtifier la plupart de ces abominations. Il ne leur reſte qu'à rougir de vouloir établir la morale ſur un principe qui a produit tous les déſordres & tous les crimes qui déshonorent l'humanité.

2°. Il s'enſuit que le ſentiment moral & les lumieres de la raiſon ſont une foible barriere contre les attentats des

paſſions; qu'il faut un lien plus fort pour les enchaîner; que la croyance d'un Juge ſuprême, rémunérateur & vengeur, eſt abſolument néceſſaire pour les réprimer. Tous les peuples qui ont perdu de vue ce motif, ou ne l'ont pas connu, ſont tombés dans les déſordres les plus honteux. Si d'autres l'ont mal expliqué & en ont abuſé, on n'en peut rien conclure, ſinon que les paſſions abuſent de tout.

3°. On voit par-là, qu'il étoit de la ſageſſe & de la bonté divine de ne point livrer les préceptes de la loi naturelle aux raiſonnemens de l'eſprit humain; c'eût été abandonner l'homme à la corruption de ſon cœur. Une morale révélée dès le commencement du monde, étoit indiſpenſable pour prévenir les erreurs & les vices dans leſquels ſe ſont plongées les nations, guidées par le ſeul inſtinct. La Philoſophie, loin de remédier au mal, n'a fait que l'aggraver, en appuyant ſur de faux raiſonnemens une morale contraire à la nature. La Religion révélée pouvoit ſeule arracher l'homme à la tyrannie de ſes paſſions; elle eſt donc le plus grand bienfait que Dieu ait pu accorder au genre humain.

Lorſque, pour conſtruire une morale

nouvelle, les Incrédules nous ramenent à la nature phyſique de l'homme, au calcul de ſes intérêts, à l'inſtinct qui lui fait rechercher le bonheur, ils ne font que nous remettre au point duquel tous les peuples ſont partis pour ſe dépraver; nous le verrons plus évidemment encore dans l'article ſuivant.

§. VII.

L'Auteur des Queſtions ſur l'Encyclopédie a renouvellé l'objection précédente. Locke, dit-il, a démontré que nous n'avons ni idées innées, ni principes innés. Les Sauvages mangent leur prochain ſans aucun remords de conſcience : & dans une ville priſe d'aſſaut des ſoldats Chrétiens bien élevés, pillent, égorgent, violent, non-ſeulement ſans remords, mais avec plaiſir, honneur & gloire. Dans les maſſacres de la Saint-Barthelemi, dans les *Auto-da-fé* de l'Inquiſition, un meurtrier ne ſe reproche jamais d'avoir fait mourir dans les tourmens des malheureux qui n'avoient d'autre crime que de faire la Pâque différemment des Inquiſiteurs (*a*).

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Conſcience.*

Réponſe. Locke a très-bien prouvé que nous n'avons aucune raiſon démonſtrative d'affirmer qu'il y a en nous des idées & des maximes de morale innées; il a voulu prouver que les hommes *peuvent* acquérir toutes leurs idées & toutes leurs connoiſſances par les ſenſations & par la réflexion (*a*). Mais de ce que cette maniere eſt *poſſible*, s'enſuit-il qu'elle eſt réelle, lorſque nous n'avons aucune preuve poſitive pour l'affirmer? Il s'enſuit ſeulement que nous ignorons la maniere dont nous viennent nos premieres idées, parce que nous ne pouvons pas nous ſouvenir de ce qui s'eſt paſſé en nous dans notre premiere enfance, & lorſque nous étions dans le ſein de notre mere.

Locke a-t-il prouvé qu'il n'y a point en nous de penchant naturel à embraſſer ce qui nous paroît *vrai*, à rejetter ce qui nous paroît *faux*, à aimer ce qui nous paroît *juſte*, *vertu*, *bien moral*, à déteſter ce qui nous paroît *injuſte*, *vice*, *crime?* Il n'y a pas ſeulement penſé; il n'auroit pu l'entreprendre ſans heurter de front

(*a*) Eſſai ſur l'Entend. hum. l. I, & au com. du l. II.

ſon propre ſentiment intérieur, & ſans révolter tout le monde.

Or, ſuppoſé ces deux penchans inconteſtables dans l'homme, n'en découle-t-il pas cette maxime générale: il faut acquieſcer à ce qui eſt vrai, nier ce qui eſt faux, aimer & faire ce qui eſt bien, déteſter & fuir ce qui eſt mal. Cette maxime, ou ce principe, eſt le ſentiment même tourné en réflexion. Si le ſentiment eſt naturel & inné à l'homme, comment la maxime n'eſt-elle plus innée?

Nous convenons que l'application de ce principe dépend d'idées acquiſes & ſouvent compliquées; que quand ces idées ſeroient fauſſes & mal aſſociées, l'application du principe ſera fauſſe; alors nous prendrons pour vrai ce qui ſera faux, pour juſte & louable ce qui ſera injuſte. C'eſt ce qui eſt arrivé dans les différens cas que l'on nous objecte. S'enſuivra-t il qu'alors l'homme ne ſuit point le penchant naturel d'acquieſcer à ce qui paroît vrai, d'aimer ce qui paroît juſte, ou qu'il contredit la maxime relative à ce penchant? Il s'enſuivra tout le contraire. Si Locke & ſes Copiſtes avoient voulu faire cette

réflexion, ils auroient mieux raiſonné.

L'Auteur même de l'objection dit que Dieu a donné aux hommes une diſpoſition à la *pitié ;* cette diſpoſition eſt donc innée : que devient-elle dans tous les cas qu'il a cités ?

Appliquons-y ce que nous venons d'obſerver. Aucun peuple ſauvage n'eſt abſolument privé d'humanitié & de pitié ; les Sauvages ne mangent ni leurs parens, ni leurs femmes, ni leurs camarades ; ils conviennent qu'il faut aimer, ſecourir, aſſiſter ſon prochain. Mais on leur a inculqué dès l'enfance, qu'un homme d'une autre nation n'eſt point leur prochain ; que c'eſt un ennemi, qu'il eſt beau, juſte, louable de le tuer & de le manger ; ils ſont accoutumés de bonne heure à cette nourriture abominable. En ſuivant cette habitude, ils font violence au ſentiment de la pitié générale, ils mettent une exception abſurde au principe qui en découle ; mais il ne s'enſuit point que le ſentiment ni le principe ſoient nuls, ou non exiſtans en eux.

Même réflexion à l'égard des ſoldats qui prennent une ville d'aſſaut. Ils conviendront volontiers qu'en général un

homme ne doit point faire violence à ſon ſemblable ; mais ils ſont perſuadés que le droit de la guerre n'eſt plus celui de la paix ; que ce qui ſeroit un crime à l'égard d'un concitoyen ou d'un inconnu, eſt permis à l'égard des ennemis de l'Etat. Quand ce principe ſeroit faux, il en réſulteroit ſeulement que les paſſions exaltées, telles que l'avarice & la vengeance, peuvent faire oublier les principes du droit naturel. Mais il eſt faux que dans le ſac d'une ville, des ſoldats Chrétiens ſe croyent en droit de violer ; jamais cette brutalité n'a paru louable ni permiſe, quoiqu'elle demeure ordinairement impunie.

3°. Dans le maſſacre de la S. Barthelemi, l'idée des meurtriers n'étoit pas ſimplement de tuer les hérétiques, mais d'exterminer des ennemis de l'Etat ; les Proteſtans étoient ainſi enviſagés, & ils y avoient donné lieu. Nos adverſaires, toujours équitables, ne manqueront pas de conclure que nous approuvons cette boucherie ; pas plus que la brutalité des ſoldats dans une ville priſe d'aſſaut.

4°. Nous ne ſommes pas plus tentés de juſtifier les procédures & les ſuppli-

ces

ces de l'Inquiſition ; mais pourquoi en diſſimuler le motif, afin de les rendre plus odieux ? Ceux qui les ont établis ont jugé qu'il étoit du bien public de punir de mort les apoſtats & les parjures. Qu'ils aient mal jugé ou non, ce n'eſt pas de quoi il s'agit. Mais c'eſt une calomnie de dire que l'Inquiſition envoye au ſupplice des hommes qui n'ont commis d'autre crime, que d'être Juifs ou Hérétiques : elle ne punit que les Apoſtats.

Ces exemples & autres ſemblables ne prouvent point que l'humanité, la pitié, les principes de morale, ne ſont point naturels à l'homme ; mais qu'ils peuvent être étouffés par des motifs mal conçus, par un intérêt public mal entendu. On étouffe, avec raiſon, la pitié envers les criminels ; on les met à mort ſans ſcrupule, parce que le bien public l'exige.

L'Auteur des Queſtions dit que c'eſt l'éducation qui donne la conſcience : elle ne la donne pas plus que la pitié ; mais elle nous fait appliquer l'une & l'autre bien ou mal, ſelon qu'elle eſt éclairée ou aveugle.

§. VIII.

Deuxieme Objection. Pour que l'on pût admettre un ſens moral naturel, il faudroit qu'il ſe montrât dès la naiſſance, qu'il fût le même dans tous les hommes, qu'il ſubſiſtât toujours, malgré l'éducation & les leçons contraires. Or, le prétendu ſens moral n'a point ces caracteres; donc c'eſt un pur préjugé d'éducation & de convention (*a*).

Réponſe. Les conditions qu'exigent ici nos adverſaires, pour qu'un ſentiment ou une faculté ſoient naturels à l'homme, ſont abſolument fauſſes. La faculté de parler, la raiſon elle-même, ſont des qualités très-naturelles; cependant elles ne ſe montrent point dès la naiſſance, elles varient dans les divers individus quant au degré & quant à la maniere, elles peuvent être affoiblies, & devenir preſque nulles, par l'éducation ou par d'autres cauſes.

2°. Il eſt faux que le ſentiment moral ſoit abſolument nul dans les enfans; il commence à poindre avec les pre-

(*a*) Syſt. Social, 1. part. c. 5, p. 52.

miers rayons de la raiſon. Si la nature ne l'avoit pas mis en nous, l'éducation ne pourroit pas plus nous le donner, qu'elle ne nous donne la ſenſibilité phyſique. De même qu'elle peut augmenter ou diminuer beaucoup cette ſenſibilité, ſans l'étouffer jamais entiérement, elle peut produire le même effet ſur l'inſtinct moral, ſans l'effacer abſolument. Dans les ſociétés mêmes les plus endurcies au vice, on conſerve encore des étincelles de vertu. Les voleurs obſervent entre eux quelques regles de juſtice, les duelliſtes ſe piquent d'une certaine équité, ils veulent combattre à armes égales; les impudiques ſont quelquefois touchés d'un exemple héroïque de chaſteté, &c.

Troiſieme Objection. On ne doit point fonder la morale ſur les ſentimens naturels de compaſſion, de bienveillance, de juſtice envers nos ſemblables. Ces ſentimens dépendent de la ſenſibilité phyſique, qui n'eſt jamais la même dans tous les hommes. Non-ſeulement tous les hommes ne ſont point ſenſibles, mais il y en a beaucoup en qui la ſenſibilité n'a point été développée; tels ſont

les Princes, les Grands, les riches, &c. (*a*).

Réponſe. Cette objection eſt d'autant plus ridicule de la part de ceux qui la propoſent, qu'ils fondent eux-mêmes la morale ſur l'intérêt né de la ſenſibilité phyſique; ils tombent donc dans l'inconvénient qu'ils nous reprochent.

Mais nous avons fait voir que le ſentiment moral eſt totalement diſtingué de la ſenſibilité phyſique; ils n'ont point le même objet, ils ſont ſouvent oppoſés, ils ne peuvent partir de la même ſource.

L'homme deſtiné par la nature à vivre en ſociété, a beſoin d'être formé pour le phyſique & pour le moral, par les ſoins de ſes ſemblables; de ce que pluſieurs de ſes facultés peuvent être augmentées ou affoiblies, perfectionnées ou dégradées par l'éducation, il ne s'enſuit pas qu'elles ne ſoient point naturelles. L'éducation elle-même eſt dans l'ordre de la nature; plus elle eſt raiſonnable & parfaite, plus elle eſt naturelle.

(*a*) Syſt. Social, 1. part. c. 9. Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 128.

Nous ne fondons point la morale ſur le ſentiment moral ſeul, mais comme étant l'organe par lequel Dieu nous intime ſa volonté ou ſa loi; s'il étoit en nous par haſard, il ne prouveroit rien.

§. IX.

Quatrieme Objection. Puiſque les paſſions nous ſont naturelles, il eſt impoſſible que le ſentiment moral le ſoit; la nature ne peut nous donner deux inſtincts contraires, nous parler deux langages oppoſés. Quand cela ſeroit, quelle raiſon avons-nous de penſer que l'inſtinct moral doit commander aux paſſions, & non les paſſions à l'inſtinct moral; que nous faiſons mal en cédant à l'un plutôt qu'à l'autre? De quelque maniere que la nature nous parle, ce ne peut être un crime d'écouter ſa voix; n'auroit-elle fait que nous tendre un piége en nous donnant un penchant invincible au plaiſir & au bien-être?

Réponſe. L'oppoſition ou le combat entre le ſentiment moral & les paſſions, eſt un fait d'expérience univerſelle: nous le ſentons: le doute ſpéculatif ne peut donc avoir lieu ſur ce point.

Les passions ont pour objet, ou le plaisir, ou l'estime de nos semblables; le plaisir attaché aux fonctions des sens, a évidemment pour but notre conservation, puisqu'au moment que cette fin est remplie, si nous le portons plus loin, il dégénere en douleur & tend à notre destruction (*a*). L'estime de nos semblables est un encouragement à bien faire; une preuve que nous ne devons point la rechercher pour elle-même, c'est que nous craignons de témoigner au dehors un trop grand désir de l'obtenir. L'homme le plus vain cherche à déguiser sa vanité, & rougiroit de la faire paroître.

Nos penchans naturels peuvent donc pécher par excès; alors on leur donne le nom de *passions*, & c'est alors que le sentiment moral est nécessaire pour les réprimer. Celui-ci, au contraire, n'est jamais excessif, il n'est souvent que trop foible. Lorsque nous nous laissons entraîner par les passions, nous sentons un remords: mais quel est l'homme à qui la conscience reproche d'avoir trop bien fait, d'avoir été trop vertueux? L'ap-

(*a*) De l'Homme, par J. P. Marat, tome II, l. III, p. 47, l. IV, p. 83.

plaudiſſement de la conſcience a la victoire remportée ſur les paſſions, le remords qui marche à la ſuite des paſſions ſatisfaites, ſont donc une preuve démonſtrative de l'intention de la nature & de la deſtination de nos penchans divers.

Les penchans néceſſaires à notre conſervation, ſont *la voix de la nature*; mais lorſqu'ils ſont exceſſifs & devenus *paſſions*, ils ne ſont plus la voix de la nature. Celle-ci ne nous porte point à notre deſtruction; elle nous avertit, au contraire, par le ſentiment moral, de réprimer nos penchans, dès qu'ils tendent à ce funeſte effet. Nos penchans ſont donc naturels, & il nous ſont néceſſaires; ils ne ſont un piége que quand ils vont à l'excès; mais ce n'eſt point la nature qui produit cet excès: il eſt l'effet du péché d'origine, d'une organiſation défectueuſe, de nos mauvaiſes habitudes volontaires, &c.

Par-là on comprend le ridicule des Philoſophes, qui accuſent les Moraliſtes de déclamer mal-à-propos contre les paſſions, de ſe propoſer la ruine des penchans néceſſaires à notre conſervation,

de vouloir nous abrutir, &c. (*a*). On nous abrutiroit, ſans doute, ſi l'on étouffoit entiérement nos penchans; mais nos penchans ne ſont cenſés *paſſions*, que quand ils pechent par excès, & qu'ils nous portent au crime. Un homme n'a point la paſſion de la gourmandiſe, lorſqu'il ne boit & ne mange qu'à proportion d· beſoin; la paſſion du jeu, lorſqu'il ne joue que par amuſement, & avec modération; la paſſion de la vengeance, lorſqu'il ſe contient dans les bornes d'une juſte défenſe. On n'appelle point *paſſion*, la tendreſſe filiale ni l'amitié, parce qu'elles donnent rarement dans l'excès, & que l'objet en eſt légitime.

Ces mêmes Cenſeurs, qui jouent ſur une équivoque, avouent qu'il faut établir entre les paſſions une juſte harmonie, balancer l'eſpérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaiſir par l'intérêt de la ſanté (*b*). C'eſt juſtement ce que veulent les Moraliſtes, & le ſentiment

(*a*) Penſées philoſ. n. 1 & 5.
(*b*) Penſées philoſ. n. 4.

moral nous a été donné pour produire cet effet.

La contradiction de nos penchans & leur excès, ſont une ſuite du péché, & non la conſtitution eſſentielle & primitive de l'homme; l'excès eſt ce que nous nommons la concupiſcence effrénée, ce que S. Paul appelle *la loi du corps*, qui réſiſte à la loi de l'eſprit, ou *l'homme animal* qui combat contre l'homme ſpirituel : les termes ſont indifférens, lorſque l'objet eſt connu.

§. X.

Cinquieme Objection Il n'eſt pas démontré que l'homme ſoit né pour la ſociété, qu'il ſoit plus heureux ou plus vertueux que dans l'état ſauvage. D'ailleurs, puiſque c'eſt l'intérêt ou l'amour du bien-être qui ont formé la ſociété, elle ne peut nous obliger de renoncer à nos intérêts pour elle; elle iroit contre ſa deſtination : nous ne devons rien à une ſociété qui ne nous rend pas heureux (*a*).

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 14, p. 306. Polit. natur. tome I, diſc. 1, §. 6, p. 13. Encyclop. art. *Vingtieme*, ajouté tome XVII.

Réponſe. Edifiante maxime. Nous démontrerons en ſon lieu, que l'homme eſt né pour la ſociété, que c'eſt ſon état naturel, qu'il y eſt plus heureux & moins vicieux que dans l'état ſauvage. Les Philoſophes qui ont ſoutenu le contraire, ſe ſont joués du raiſonnement & du langage.

C'eſt l'intérêt ſans doute qui a formé les ſociétés, ou plutôt Dieu s'eſt ſervi de ce lien pour nous y faire naître & nous y retenir. Mais la ſociété ſeroit impoſſible, ſi tous les membres cherchoient leur intérêt particulier & momentané, ſans aucun égard à l'intérêt général & conſtant du corps entier. Il n'eſt donc queſtion que d'examiner ſi le ſacrifice de nos intérêts particuliers n'eſt pas amplement compenſé par les avantages que la ſociété nous procure.

Or, quel intérêt peut contrebalancer la ſécurité, le repos, les commodités, les agrémens, les tendres liens par leſquels la ſociété nous attache ? Elle a veillé ſur nous, avant même que nous fuſſions nés. C'eſt à ſes ſages inſtitutions que nous ſommes redevables de notre éducation, de notre état, de notre fortune, du droit que nous avons à la con-

ſidération, à l'amitié, aux ſervices, aux ſecours de nos ſemblables; tous nos droits naturels ſont cimentés, garantis, étendus par les loix civiles. Prenez l'homme le plus malheureux, le plus indigent, le plus abandonné qu'il y ait chez un peuple policé; voyez s'il manque autant de reſſources, d'eſpérances, de moyens de ſubſiſtance, que l'homme ſauvage. Ce ne ſont point ces infortunés qui déclament contre la ſociété; ce ſont des Philoſophes à leur aiſe qui frappent leur nourrice, payent d'ingratitude la mere qui les careſſe. Ils ne ſont pas heureux, je le crois; qu'ils s'en prennent à leur humeur inquiete & bourrue, à leur orgueil & aux autres paſſions qu'ils n'ont jamais ſu réprimer.

§. XI.

Sixieme Objection. Il n'eſt pas évident que la vertu ſoit néceſſaire au maintien & au bien-être de la ſociété, le vice lui eſt pour le moins auſſi utile. S'il n'y avoit point de luxe, point d'abus, point d'excès parmi les peuples, le commerce, les arts, l'induſtrie languiroient; une infinité de perſonnes manqueroient de

ſubſiſtance ; pluſieurs talens ſeroient étouffés, une triſte uniformité rendroit la vie inſuportable. C'eſt aux travers & aux folies des hommes que nous devons la plupart des inventions utiles. Un Anglois a fait un livre pour prouver ce paradoxe (*a*).

Réponſe. Par ce beau raiſonnement, on prouveroit que les maladies ſont utiles, parce qu'elles font ſubſiſter les Médecins; que la mort d'un pere de famille vient très-à-propos pour mettre ſa ſucceſſion entre les mains de ſes enfans; que le vol eſt avantageux, parce qu'il procure ſouvent à un pauvre ce qui étoit inutile à un riche, &c. On démontreroit que plus une nation eſt vicieuſe & corrompue, plus elle doit jouir de la proſpériré & du bonheur; cependant l'Hiſtoire de tous les ſieclés prouve le contraire.

Il n'eſt ſans doute aucun mal général dont il ne réſulte quelque bien particulier; mais quand on veut eſtimer ce qui eſt utile ou pernicieux à la ſociété, il faut en comparer exactement tous les effets,

(*a*) Mandeville, Fable des Abeilles.

voir ſi toute compenſation faite il en réſulte plus de bien que de mal. C'eſt parce que ce calcul n'eſt pas aiſé qu'il ſe commet tant d'erreurs en morale & en politique. Sans entrer dans une longue diſcuſſion, il eſt évident que le luxe & les paſſions qu'il fomente cauſent des maux infinis, malgré les prétextes qu'alleguent pour juſtifier le luxe ceux qu'il a corrompus. Il amollit les hommes, énerve les courages, pervertit les idées, éteint les ſentimens d'honneur & de probité. Il étouffe les arts utiles pour alimenter les talens frivoles; il tarit la vraie ſource des richeſſes, en dépeuplant les campagnes, en arrachant à l'agriculture une infinité de bras qu'il rend oiſifs. Il cauſe dans les fortunes une inégalité monſtrueuſe, rend heureux un petit nombre d'hommes aux dépens de vingt millions d'autres. Il diminue le nombre des mariages & inſpire le goût du libertinage, double ſource de dépopulation. En donnant aux richeſſes un prix qu'elles n'ont point, il ôte toute conſidération à la probité & à la vertu. Une ſociété d'hommes ainſi pervertis, n'eſt ni ſûre, ni heureuſe, ni agréable; il eſt impoſſible qu'elle ſe ſoutienne long-

temps ſans éprouver des funeſtes révolutions; un peuple pauvre, frugal, endurci à la fatigue, écraſera quand il le voudra une nation nombreuſe, amollie par le luxe.

Si une nation ainſi dépravée ſe met en tête que le ſeul intérêt eſt la regle du juſte & de l'injuſte, il eſt impoſſible qu'elle ne calcule mal & ne conſomme bientôt ſa ruine. Les hommes les plus pervers, ſûrs du ſuffrage de leurs confreres, ſeront ceux qui crieront le plus haut, propoſeront des ſpéculations, des ſyſtêmes, des calculs, des réformes de toute eſpece, éblouiront le public par de brillans ſophiſmes, lui prouveront qu'ils le ſervent en achevant de l'empoiſonner. Ne ſeroit-ce point là le période auquel nous ſommes parvenus?

En deux mots, plus l'intérêt perſonnel eſt vif & dominant dans un homme, moins il eſt touché du bien général: donc il eſt abſurde de fonder la vertu, ou l'amour du bien général, ſur le ſeul motif de l'intérêt perſonnel.

ARTICLE III.

Examen du ſyſtême de morale des Matérialiſtes.

§. I.

DE tout temps on a reproché aux Sectateurs de ce ſyſtême, qu'en niant la Providence divine, la liberté & l'immortalité de l'ame, ils détruiſoient la morale; que dans leurs principes il ne reſtoit plus à l'homme de motifs ſuffiſans pour le détourner du crime & le porter à la vertu. Le déſir de réfuter une accuſation qui les rendoit odieux, leur a fait faire les plus grands efforts pour créer des principes de morale, indépendans de la religion & de la croyance d'un Dieu. Vainement les Epicuriens s'y évertuerent autrefois, leurs idées ne furent goûtées que par les cœurs corrompus; les conſéquences qui s'enſuivoient, les pernicieux effets qu'elles produiſoient, firent le ſcandale de l'antiquité. Les Matérialiſtes modernes ſe-

ront-ils plus heureux? Leur ſyſtême n'eſt différent de celui d'Epicure, que dans quelques expreſſions; il entraine les mêmes inconvéniens que celui des Pyrrhoniens. De peur qu'ils ne nous accuſent de leur en impoſer, nous copierons leurs propres termes, & nous verrons que la ſimple expoſition de leur morale en eſt la réfutation complette (*a*).

L'homme doué de ſenſibilité, diſent-ils, eſt déterminé par ſa nature à rechercher le bien-être, à fuir tout ce qui lui eſt contraire; c'eſt en vertu de ce penchant qu'il forme une ſociété & des conventions avec ſes ſemblables. La ſociété ne peut être ſolide, avantageuſe, agréable, qu'autant que les membres ſe té-

(*a*) V. la morale d'Epicure, p. 244 & ſuiv. Lucr. l. 5, ℣. 1153. Spinoſa, Tract. Théol. Polit. c. 16. Syſt. de la Nat. tome I, c. 9: tome II, c. 9. Nouv. lib. de penſer, p. 104, 170, 296. Dial. ſur l'Ame, p. 119. Lettre de &c. Traſib. p. 213. De l'Eſprit, 2e. diſc. c. 2, De l'Homme, tome II, ſect. 10, c. 7. Le bon Sens, §. 171, 175 & ſuiv. Syſt. Social, &c. 1e. part. c. 6 & 7. Polit. nat. tome I, p. 10, Hiſt. des Etabliſſem. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 230. Encyclopédie, *Vérité morale*, *Irréligieux*, &c. Aux Manes de Louis XV, tome I, p. 303, 304.

moignent de la bienveillance, ſe prêtent des ſecours mutuels, évitent ce qui peut les déſunir, ou détruire l'eſtime & la confiance réciproque; tel eſt le but des loix qu'ils ont établies. Quiconque nuit à un autre ou lui fait tort, s'expoſe non-ſeulement aux peines infligées par les loix, mais à la haine, au mépris, au reſſentiment de ſes aſſociés. Celui qui leur fait du bien ſe concilie leur eſtime, leur amitié, leur bienveillance; il eſt dédommagé par-là de la violence qu'il eſt ſouvent obligé de faire à ſes penchans. La nature, en nous rendant ſenſibles, nous rendit ſociables; je ſens, & un autre ſent comme moi, voilà toute la morale (*a*).

La *vertu* eſt donc ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété; le *vice* eſt tout ce qui leur eſt nuiſible. Ces notions ne dépendent ni des conventions qu'ils ont faites, ni des volontés d'un Etre ſuprême. Par la nature même des choſes, il y a des actions qui contribuent au maintien & au bien-

(*a*) Polit. nat. 1er. diſc. §. 7, p. 15. Le bon Sens, §. 171. De l'Homme, tome II, ſect. 10, c. 7, p. 645. Hiſt. des Etabliſſ. &c. *ibid.*

être de la ſociété, d'autres qui y ſont contraires; les premieres ſont eſſentiellement vertueuſes, les autres ſont néceſſairement criminelles. L'homme n'a pas beſoin d'un autre motif que ſon intérêt perſonnel, pour pratiquer les unes & pour éviter les autres.

L'obligation morale eſt la néceſſité de procurer le bonheur des autres, afin qu'ils contribuent au nôtre; la *néceſſité* eſt la *loi* ſuprême qui nous preſcrit nos devoirs, c'eſt la nature qui commande en ſouveraine à tout ce qui exiſte. L'amour de la vertu & la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaiſir & fuir la douleur.

Mais le plaiſir, le bien-être, le *bonheur* en un mot, ne peut être le même pour tous les hommes, il eſt analogue à leur organiſation; l'idée qu'ils s'en forment dépend de leur tempérament & de leurs habitudes. Le bonheur de l'homme vertueux eſt de mériter l'eſtime des autres & de lui-même; celui du méchant eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix. *L'homme de bien* eſt celui à qui des idées vraies ont montré ſon intérêt ou ſon bonheur dans la vertu; le *méchant* eſt celui à qui une organiſation viciée ou

des opinions fauſſes montrent le bonheur dans des objets inutiles ou nuiſibles à lui-même ainſi qu'aux autres.

L'intérêt eſt ce que chacun de nous regarde comme néceſſaire à ſon bonheur. Nous jugeons très-mal de l'intérêt des autres ; pour en porter un jugement équitable, il faudroit être affecté & organiſé comme eux, avoir leur tempérament & leurs idées : nous avons tort de juger de la façon de voir & de ſentir des autres par la nôtre (*a*).

§. II.

Voilà des notions clairement établies ; voyons ce qui en réſultera. Dépend-il de nous d'être bons ou méchans, de placer notre intérêt & notre bonheur dans la vertu plutôt que dans le vice ? Non. Tout ce que nous ſommes & ſerons n'eſt jamais qu'une ſuite néceſſaire de ce que la nature nous a fait. L'homme eſt dans chaque inſtant de ſa durée un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſ-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 136 : c. 14, p. 307 : c. 15, p. 315. Syſt. Social. 1e. part. c. 7. De l'Eſprit, 4e. diſc. c. 11, tome III, p. 164.

ſité. Nous ſommes heureux ou malheureux, ſages ou inſenſés, ſans que notre volonté entre pour rien dans ces différens états (*a*).

Sommes-nous libres de réſiſter à nos paſſions ou aux penchans qui nous portent au mal ? Non ; un axiome ſacré du matérialiſme, eſt que l'homme n'eſt libre dans aucun cas. Conſeiller à une perſonne d'une imagination emportée de modérer ſes déſirs, c'eſt lui conſeiller de changer ſon organiſation, c'eſt ordonner à ſon ſang de couler plus lentement ; c'eſt comme ſi un médecin diſoit à ſon malade : *il ne faut pas avoir la fievre* (*a*).

Un méchant qui agit contre le bien public eſt-il digne de haine ou de mépris, peut-il être tourmenté par des remords ? Non. Il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe, parce qu'il eſt de ſon eſſence de nuire. Tout eſt toujours dans l'ordre relativement à la nature ; les orages, les vents, les maladies, la mort,

(*a*) Syſt. de la Nat. c. 1, p. 3 : c. 6, p. 75 : c. 11, p. 188. Encyélop. art. *Jamais.*

(*b*) Syſt. de la Nat. c. 11, p. 199. De l'Eſprit, 4e. diſc. c. 11, p. 159, 163.

les vices & les vertus, la ſcience & l'ignorance ſont également néceſſaires. Un fataliſte vertueux n'aura ni haine ni mépris pour ceux que la nature & les circonſtances n'auront point favoriſés comme lui. Si les effets de nos paſſions ſont toujours utiles pour nous, ſi elles ſont approuvées & pratiquées par tout le monde, nous n'avons point de remords. Les aſſaſſins & les voleurs, quand ils vivent entre eux, n'ont point de remords (*a*).

Eſt-ce du moins un bonheur pour l'homme d'être né vertueux, porté d'inclination à faire du bien aux autres? Il nous paroît que c'eſt un ſort très-fâcheux. 1°. Un homme de bien n'eſt pas plus aſſuré d'être heureux qu'un méchant. Par une loi irrévocable du deſtin, les hommes ſont forcés d'être mécontens de leur ſort; s'ils étoient tous parfaitement contens, il n'y auroit plus d'activité dans le monde. Les plaiſirs ne ſont rien pour qui eſt incapable de les ſentir. Ce n'eſt pas la vertu qui fait les

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 5, p. 65: c. 12, p. 237, 243, 247. Syſt. Social, Ie. part. c. 13.

heureux, c'eſt la nature (*a*). 2°. Il n'eſt pas certain d'obtenir l'eſtime & l'approbation des hommes. La vertu, dit-on, plaît à tous, à moins que leurs paſſions & leurs opinions fauſſes ne les forcent à en juger d'une façon peu conforme à la nature des choſes : & c'eſt ainſi que la plupart en jugent, les hommes vertueux ſont forcés de ſe détacher des futiles avantages que des ſociétés injuſtes accordent au crime ; il ne leur reſte que la ſatisfaction de s'aimer & de s'eſtimer eux-mêmes. L'amour-propre bien fondé eſt la ſeule récompenſe qui reſte à la vertu dans ce monde pervers (*b*). 3°. Cet amour-propre, cette eſtime de ſoi-même ſe trouvent encore injuſtes & mal fondés. Un fataliſte vertueux doit être humble & modeſte par principe ; il eſt forcé de reconnoître qu'il ne poſſede rien qu'il n'ait reçu ; il n'eſt point en droit d'être vain de ſes propres talens & de ſes vertus ; il ſait que ces qualités ne ſont que des ſuites de ſon organiſation naturelle, modifiée par des circonſtances qui n'ont pas dépendu de lui (*c*).

(*a*) *Ibid.* tome. I, c. 14, p. 327, 330, 337.
(*b*) Syſt. de la Nat. p. 318, 324.
(*c*) *Ibid.* c, 12, p. 243, 244.

§. III.

Avons-nous tort de demander quel motif peut avoir l'homme dans ce ſyſtême, de pratiquer la vertu? Le bonheur ne dépend pas de lui, mais de ſon tempérament & de ſon organiſation; le témoignage de ſa conſcience eſt nul, ſa volonté n'entre pour rien dans ſes actions; l'eſtime de ſes ſemblables eſt incertaine, parce que les ſociétés ſont corrompues; l'amour-propre ſeroit une vanité puérile; c'eſt la nature qui nous fait tels que nous ſommes. Nos adverſaires reconnoiſſent que la morale ſeroit vaine, ſi elle ne prouvoit aux hommes que leur plus grand intérêt eſt d'être vertueux : or, loin de le prouver, ils démontrent le contraire.

Quelle doit donc être la conduite d'un Matérialiſte fidele à ſes principes? C'eſt d'enviſager la ſociété comme un commerce où le plus fripon fait le plus de profit; d'en tirer le meilleur parti, en y mettant du ſien le moins qu'il eſt poſſible; d'affecter la vertu, la bienveillance générale, un tendre amour pour l'humanité, ſans ſe gêner en rien pour

lui rendre ſervice ; de capter l'eſtime publique par des démonſtrations de zele, par des maximes pompeuſes, par des déclamations contre les vices, ſans déranger ſon bien-être ni ſes plaiſirs. Juſqu'à préſent il nous paroît que ces Docteurs de morale agiſſent beaucoup plus conſéquemment qu'ils ne raiſonnent.

Quand leur ſyſtême ſeroit auſſi vrai qu'il eſt faux & abſurde, il ſeroit encore inutile & ridicule de le propoſer. Les hommes, diſent-ils, ne ſont que ce que les fait l'organiſation ; leurs ſyſtêmes ſont forcés de céder à leur tempérament ; ce ne ſont point les opinions de l'eſprit qui nous déterminent à agir, ce ſont les paſſions (*a*). Donc, quels que ſoient les ſyſtêmes & les opinions des hommes ſur la morale, ils n'en ſeront ni plus vertueux, ni moins vicieux ; il y a de la folie à leur enſeigner le ſyſtême des Matérialiſtes plutôt qu'un autre. Ils diſent que pour rendre à la morale toute ſa force & à la vertu tout ſon prix, il faudroit un autre ordre de choſes, une meilleure éducation, des loix

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, Note, p. 128. Syſt. Social, 1e. part. c. 9.

plus

plus ſages, une politique plus éclairée, des idées & de mœurs différentes. Mais dans l'hypotheſe de la fatalité, un autre ordre des choſes eſt une contradiction; il ſeroit contradictoire que les hommes ne fuſſent pas tels qu'ils ſont. L'éducation, les loix, les mœurs, les idées que nous avons, ſont une ſuite néceſſaire de l'eſſence des êtres, d'un arrêt irrévocable du deſtin. Selon eux, les loix de la nature ſont immuables, univerſelles, irréformables, faites pour régler en tout temps & en tout lieu le ſort de la race humaine (*a*). Ils veulent donc par leur morale réformer des loix irréformables, changer le cours immuable de la nature univerſelle, altérer l'eſſence des cauſes phyſiques, briſer la chaîne du deſtin & de la néceſſité, refondre l'organiſation des hommes. En vérité, c'eſt inſulter à la raiſon & à la patience des Lecteurs.

Le comble du ridicule de leur part, eſt de nous donner ces lambeaux du ſyſtême d'Epicure mal-adroitement couſus à la fatalité des Stoïciens, pour des

(*a*) Syſt. de la Nat, tome II, c. 14, p. 496, &c.

idées neuves qui leur donnent droit à la reconnoiſſance, & preſque à l'adoration de tous les hommes (*a*); comme ſi nous avions oublié les merveilleux effets que cette morale produiſit autrefois. Il eſt difficile de réprimer l'indignation, quand on voit de tels empyriques ſe couronner & s'encenſer mutuellement, déclamer de concert contre les défenſeurs de la morale religieuſe. Mais ils n'échapperont pas à l'ignominie qui couvre depuis vingt ſiecles le maître dont ils ſe ſont fait les diſciples.

§. IV.

Leur ſyſtême eſt réfuté par eux-mêmes, cela eſt clair; mais nous avons encore d'autres preuves à leur oppoſer.

Premiere Preuve. Ce ſyſtême ſuppoſe qu'il n'y a ni Dieu, ni Providence; que l'homme eſt ſimplement un être ſenſible comme les animaux; qu'il n'a point d'ame, point de liberté; que l'autre vie eſt un chimere. Si ce ſont-là

(*a*) De l'Homme, tome II, ſect. 10, c. 11, p. 690. Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 232.

autant d'erreurs dont la fauſſeté eſt démontrée, une morale établie ſur ce fondement eſt auſſi abſurde que ces erreurs mêmes.

Il eſt contre le bon ſens d'appeller *vertus* les effets de la ſenſibilité phyſique. Si c'eſt un acte de vertu d'engager les autres par des ſervices à nous procurer le bien-être, ce doit être auſſi une vertu de le procurer par nous-mêmes, de contenter les beſoins de la nature, la faim, la ſoif, le ſommeil. Le nom de *vertu*, ſynonyme dans toutes les Langues à celui de *force*, répugne à l'idée que nous en donnent les Matérialiſtes : de quelle force l'homme a-t-il beſoin pour contenter les appétits de la nature & de la ſenſibilité phyſique ? Lorſqu'une paſſion eſt vaincue par une autre paſſion, comme la pareſſe par l'avarice, la vengeance par la crainte, la gourmandiſe par l'amour de la ſanté, cette victoire n'eſt point cenſée un acte de vertu. De même ſi un homme a fait du bien à ſes ſemblables par haſard, contre ſon intention, en voulant leur faire du mal, l'utilité fortuite de ſon action ne la rend pas vertueuſe.

De même, ſi l'*obligation morale* n'eſt

autre choſe que la *néceſſité* de faire telle action ou de reſſentir un dommage, le voleur qui me demande la bourſe ou la vie m'impoſe une obligation morale de lui obéir; je pécherois en lui réſiſtant. Des hommes qui ſe piquent de raiſonner peuvent-ils digérer de pareilles conſéquences?

Ils ont répété dix fois que dans la nature, rien n'eſt poſitivement ni bien ni mal, parce que tout eſt néceſſaire; & ils viennent nous parler de bien & de mal moral, en ſuppoſant toujours que tout eſt néceſſaire. Telle eſt leur logique.

Deuxieme Preuve. Si la morale dérive de la ſenſibilité phyſique, les brutes en ſont auſſi capables que l'homme. Pluſieurs animaux forment par inſtinct une eſpece de ſociété pour ſe procurer leur nourriture & leurs commodités : lorſque l'un d'entre eux craint d'irriter les autres, leur cede ſa place ou une partie de ſa proie, il fait un acte de vertu dans toute la rigueur du terme. Le chien & le cheval qui obéiſſent à l'homme par la crainte des coups, par l'appas des careſſes ou de la nourriture, ſont des animaux vertueux. Auſſi pluſieurs Phi-

loſophes ont décidé que les abeilles, les fourmis, les caſtors, forment des ſociétés auſſi bien réglées que les nôtres (*a*).

Puiſque la nature, en nous rendant ſenſibles, nous rendit ſociables, en rendant mon cheval ſenſible, elle l'a rendu ſociable & capable de vertu auſſi-bien que moi. Je ſens, & mon cheval ſent comme moi; voilà le fondement de la morale poſé entre lui & moi. Pour en tirer des ſervices, je ſuis obligé de le nourrir, de le panſer, de le careſſer, de lui paſſer des caprices, de peur de le cabrer; je ſuis donc en ſociété morale avec lui. Lorſque j'en tire le meilleur parti, en lui faiſant le moins de mal qu'il eſt poſſible, je ſuis vertueux à ſon égard. Pourvu que j'en agiſſe de même avec mes ſemblables, ils doivent être contens de moi. Mais des Philoſophes bornés à la morale des animaux, doivent nous permettre de chercher ailleurs que dans leurs écrits la morale des hommes.

(*a*) Lettre de Traſib. p. 218. Le bon Sens, §. 97. Hiſt. des Etabliſſ. des Européens dans les Indes, tome VI, p. 73.

§. V.

Troiſieme Preuve. Les Matérialiſtes ſont contraints d'avouer que leur morale fondée ſur l'animalité & non ſur la raiſon, ne peut être admiſe dans l'état actuel des choſes; que, vu la corruption qui regne dans toute les ſociétés, il eſt impoſſible que la vertu faſſe le bonheur de l'homme; qu'elle ne ſert ſouvent qu'à lui attribuer la haine & les mauvais ſervices des citoyens puiſſans; que les honneurs, les graces, les récompenſes, ſont livrés à la brigue & à l'injuſtice. De-là leurs déclamations aſſidues contre le gouvernement, la légiſlation, les mœurs. Selon eux, il faut abolir les religions, refondre les loix, réformer l'éducation, changer la politique, créer de nouvelles générations, avant que leur morale puiſſe produire ſes effets (*a*). Quand ils auront opéré ſur le genre humain cette révolution miraculeuſe, nous pourrons prêter l'oreille à leurs leçons; mais tant que les

(*a*) De l'Homme, tome I, ſect. 1, c. 16, p. 95 : tome II, ſect. 10, c. 10, p. 678.

hommes ſeront tels qu'ils ſont, ces principes ſeront faux & abſurdes. Il n'eſt pas queſtion d'imaginer une morale pour des êtres d'une eſpece différente de la nôtre, il en faut une qui ſerve aux hommes dans tous les temps & dans toutes les circonſtances; plus ils ſont vicieux & corrompus, plus ils en ont beſoin.

Selon nos adverſaires, les récompenſes & les peines éloignées & incertaines de l'autre vie, ne peuvent faire aſſez d'impreſſion ſur les hommes pour les attacher à leurs devoirs; mais, de leur propre aveu, les récompenſes & les peines de cette vie ne ſont ni toujours préſentes, ni toujours certaines; l'homme de bien eſt réduit à calculer, à eſpérer, & ſouvent à être trompé. Où ſont donc les motifs capables de porter l'homme à la vertu?

Quatrieme Preuve. La morale des Matérialiſtes tend à canoniſer tous les vices & les déſordres, dès qu'ils ont une fois paſſé en uſage chez une nation. Pour mériter l'eſtime & l'approbation de ſes concitoyens, un homme eſt obligé de ſe conformer à leur mœurs & à leurs idées. Dans les Républiques où

l'on avoit coutume de tuer les enfans foibles & mal conformés, un citoyen auroit-il gagné l'eſtime publique en les conſervant ? Le meurtre de ces enfans étoit donc alors un acte de vertu & non de cruauté. Il en eſt de même de tous les autres déſordres objectés par les Pyrrhoniens contre la loi naturelle. Dès qu'ils étoient autoriſés, parce qu'on les jugeoit *vraiment & conſtamment utiles au bien de la ſociété*, il falloit s'y conformer pour ne pas encourir la haine & le blâme de la ſociété. A cet égard, il eſt clair que le ſyſtême des Matérialiſtes rentre dans celui des Pyrrhoniens, qu'ils font ſemblant de rejetter.

Toute ſociété quelconque a droit de ſtatuer ſur ce qui lui eſt utile ou pernicieux ; ſi elle ſe trompe, c'eſt ſon affaire, perſonne n'a rien à y voir. Dès que certaines ſociétés jugent qu'il leur eſt utile de brûler les Juifs, les Hérétiques, les Matérialiſtes, les Docteurs de morale Epicurienne, eſt-ce à nous d'y trouver à redire ? Un Incrédule, s'il raiſonnoit, ſeroit forcé, par ſes principes, de ſouſcrire à tous les décrets de l'Inquiſition.

Comme toute ſociété humaine eſt

ſujette à ſe corrompre, il faut une regle de morale plus sûre que le jugement de la multitude, & un motif plus ſolide que les avantages qu'elle peut procurer. L'homme de bien, environné de méchans, porte ſa vue ſur la loi divine & ſur les biens éternels, ne craint point de braver la cenſure d'une génération dépravée, oppoſe ſon exemple au torrent des mœurs, & empêche le vice de preſcrire contre la vertu.

§. VI.

Cinquieme Preuve. Nous ne pouvons ſavoir par expérience quels effets produiroit la morale Epicurienne chez une nation entiere d'Incrédules; il n'y en eut jamais de telle, & jamais il n'y en aura: mais l'hiſtoire nous inſtruit de ce qu'elle a opéré de tout temps ſur les particuliers. Elle n'a été admiſe que chez des nations corrompues & qui penchoient vers leur ruine, par des hommes voluptueux, avides, ambitieux, prêts à immoler la patrie à leurs intérêts perſonnels. A peine l'Epicuréiſme eut-il infecté dans la Grece ceux qui étoient à la tête des affaires, qu'il étouf-

ſa le germe des vertus & des affections ſociales ; le brigandage, les ſéditions, l'anarchie ſuccéderent à l'amour de la gloire & du bien public : les différentes villes toujours rivales & jalouſes ſe ruinerent l'une l'autre ; les Romains profiterent du moment pour les aſſervir. Polybe, témoin oculaire, a vu la ſource de cette révolution dans l'Epicuréiſme & le mépris de la Religion. Cette même contagion, portée à Rome avec le luxe & les richeſſes de l'Aſie, anéantit la vertu Romaine. Une foule d'ambitieux & de voluptueux, qui ne croyoient plus aux Dieux ni aux enfers, déchirerent le ſein de leur patrie, noyerent la République dans le ſang de leurs concitoyens ; Monteſquieu l'a obſervé. Juvénal, Tacite, Suétone, nous apprennent quelles étoient les mœurs de tous ces prétendus Philoſophes. La doctrine que l'on nous prêche aujourd'hui n'eut jamais de ſectateurs que chez les nations perverties ; elle a toujours conſommé leur ruine & leur dégradation.

A ce funeſte période, la vertu ne peut plus faire le bonheur actuel de l'homme ; elle eſt plutôt un titre de proſ-

cription. Une nation vertueuſe eſt ſeule capable de ſentir le prix de la vertu ; un peuple vicieux ne peut plus en ſupporter l'image. Alors il ſe forme des Epicuriens & des Incrédules ; ils appellent la Philoſophie au ſecours de leurs paſſions, & cette lâche eſclave les ſert à leur gré : elle n'oſeroit ſe montrer dans une ſociété dont les mœurs ſont mâles & pures. Les Panégyriſtes du vice prennent donc pour établir leur morale le moment auquel, de leur propre aveu, cette morale eſt la plus impuiſſante. Ils vantent le bonheur temporel attaché à la vertu, dans des circonſtances où ils ſont forcés de convenir que la vertu ne peut plus produire le bonheur temporel. En reprochant aux hommes que l'intérêt eſt le mobile de toutes leurs actions, ils s'attachent à prouver que cela doit être ainſi, que les actions humaines ne peuvent avoir un autre motif. Ils démontrent donc que la ſource du mal eſt la ſource du bien, que le vice & la vertu ſont enfans du même pere. En donnant à l'un le maſque de l'autre, ils ſe flattent de duper les ignorans.

Quand nous leur objectons les effets que l'Epicuréiſme cauſe déja parmi

nous, ils repondent que cette corruption eſt venue du luxe, & non de l'incrédulité (*a*). Mais l'incrédulité & le luxe ſont freres ; jamais un citoyen ſobre, frugal, vertueux, n'a été Epicurien, ni incrédule. Il faut que le poiſon de la volupté ait enivré les eſprits, pour qu'elle ſoit regardée comme le ſouverain bien, & que l'on s'aviſe de douter s'il y a un Dieu & une loi naturelle.

§. VII.

Sixieme Preuve. Ce ſeroit une erreur de croire que le ſyſtême des Matérialiſtes modernes eſt différent de celui d'Epicure, des Cyrénaïques, des Pyrrhoniens. Tous les argumens des premiers ont été propoſés par les diſciples d'Epicure, & réfutés par Platon, par Socrate, par Plutarque, par Cicéron (*b*). La vertu, diſent nos oracles, eſt ce qui eſt conſtamment utile au genre humain vivant en ſociété, & les motifs de la pratiquer ſont les avantages qui y ſont atta-

(*a*) Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome V, l. XIII, p. 176.

(*b*) Cic. *de Finibus*, l. I. & II.

chés par la ſociété même. C'eſt une maxime d'Epicure (*a*). Or, dans une ſociété corrompue, on ne connoît plus ce qui eſt vraiment utile; la vertu eſt avilie, déteſtée & proſcrite. Dans une ſociété d'Anthropophages, la premiere des vertus eſt la cruauté; dans une ſociété écraſée par le deſpotiſme, il n'y a plus de vertu que l'eſclavage, &c. Donc, quelle que ſoit l'idée de la vertu en elle-même, elle change de face au gré de la ſociété. Tout ce qui eſt honoré, loué, récompenſé dans une ſociété, doit paroître une vertu; ce qui eſt mépriſé, déteſté, puni, doit paſſer pour un crime. C'eſt le ſyſtême des Pyrrhoniens. Eſpere-t-on de remettre en honneur une doctrine couverte d'opprobre depuis deux mille ans!

Quelques Matérialiſtes, plus ſinceres que les autres, ont pouſſé les conſéquences de leurs principes auſſi loin qu'elles pouvoient aller, & ont ainſi fait tomber le maſque de la ſecte. La Métrie enſeigne ſans détour, que le bien-être eſt le motif de la méchanceté auſſi-bien que de la vertu; que ce motif conduit le per-

(*a*) Morale d'Epicure, Max. 40, p. 246.

fide & l'aſſaſſin comme l'honnête homme ; qu'il y a de la folie à nous reprocher ce qu'il n'étoit pas en notre pouvoir d'éviter ; qu'en étouffant les remords, un méchant peut être heureux tout comme l'homme de bien ; que celui qui aura une plus grande ſatisfaction à faire le mal, ſera plus heureux que celui qui en aura moins à faire le bien ; que la vertu & la probité ſont des choſes étrangeres à la nature de notre être, ornemens & non fondemens de la félicité ; que l'amour de la vie & du bien-être a évidemment des droits plus preſſés que l'amour-propre, &c. (*a*).

Vainement ſes confreres lui ont reproché d'avoir raiſonné ſur la morale en vrai frénétique ; nous ſoutenons qu'il a raiſonné très-conſéquemment ; que ſes accuſateurs ſont d'accord avec lui dans le fond : il n'eſt pas difficile de le démontrer.

§. VIII.

1°. L'intérêt de l'homme n'eſt pas de ſavoir, ſi telle action eſt utile ou nuiſible à la ſociété, mais ſi elle eſt utile à

(*a*) Diſcours ſur le Bonheur.

lui-même. Tel homme peut faire une fortune conſidérable par une injuſtice, de laquelle il ne ſera jamais ſoupçonné; au lieu qu'en gardant une exacte probité, il paſſera pour un fripon. Tel autre peut trahir ſa patrie ſans conſéquence; & s'il s'immole pour elle, ſon ſacrifice ſera ignoré. Celui-ci, en flattant les vices de ſes concitoyens, parviendra au faîte des honneurs; s'il tient ferme pour la vertu, il ſera proſcrit ou envoyé au ſupplice. Dans tout ces cas, où eſt le motif préſent ou l'utilité de pratiquer la vertu?

Brutus, Caton, Socrate, Ariſtide, Phocion, furent vertueux; quelle récompenſe ont-ils reçue de la ſociété? S'il n'y a point d'autre vie, reſpirent-ils le parfum des fleurs que nous jetons ſur leur tombeau? Brutus, près de mourir, s'écria: *La vertu n'eſt qu'un vain nom;* Caton, avant de ſe tuer, relut Platon ſur l'Immortalité de l'Ame; Socrate s'en occupoit en buvant la ciguë: ils concevoient que, ſans une autre vie, la vertu eſt ſans motif. Epicure comprenoit ſi bien la folie de travailler au bien de la ſociété, qu'il conſeilloit au Sage de ne point ſe mêler des affaires publiques.

2°. Les Matérialiſtes conviennent que l'idée du bonheur varie ſelon le tempérament, le goût, l'organiſation de chaque individu (*a*), Donc le voleur qui met ſon bonheur à dépouiller les paſſans, n'eſt pas plus repréhenſible que l'homme charitable qui goûte un plaiſir pur à ſoulager les miſérables; l'un & l'autre ſuivent leur goût, & celui-ci eſt l'effet néceſſaire du tempérament. C'eſt ce que prétend La Métrie.

3°. Un Encyclopédiſte, appliqué à rechercher l'origine du bien & du mal moral, met le diſcours ſuivant dans la bouche d'un raiſonneur. » Je ſens que » je porte le trouble & l'épouvante au » milieu de la ſociété humaine; mais il » faut que je ſois malheureux, ou que » je faſſe le malheur des autres, & per- » ſonne ne m'eſt plus cher que je le ſuis » à moi-même. Qu'on ne me reproche » point cette abominable prédilection, » elle n'eſt pas libre, &c. « Que répond-il à ce harangueur ? Qu'il faut l'étouffer (*a*). Etouffer, ce n'eſt pas convaincre;

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 136, 137. De l'Eſprit, 4e. diſc. c. 11, p. 164.

(*b*) Encyclop. *Droit naturel*.

cela eſt-il juſte dans les principes du Matélialiſme ? Tout homme a droit de chercher ſon bonheur, & ce n'eſt pas un crime d'être mal conſtitué par la nature ; autrement il faudroit étouffer auſſi les eſtropiés, les imbécilles, les incurables, parce qu'ils ſont à charge à la ſociété.

4°. Selon nos adverſaires, la plupart des hommes, ſoit par le vice de l'organiſation, ſoit par d'autres cauſes, ne jouiſſent point réellement de la raiſon, ne portent que des jugemens erronés, &c. (*a*). Eſt-ce le ſuffrage d'une ſociété ainſi compoſée qui décidera de ce qui eſt vice ou vertu, & qui nous inſpirera l'ambition de lui être utiles ?

5° Un Philoſophe ſoutient que l'intérêt ſeul peut porter l'homme à des actions généreuſes ; qu'il lui eſt auſſi impoſſible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal (*b*). Ceſt comme ſi l'on diſoit qu'il eſt impoſſible d'aimer le plaiſir pour le plaiſir, ou le bonheur pour le bonheur. N'y a-t-il donc

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 132. Syſt. Social, 1e. part. c. 6 & 8.

(*b*) De l'Eſprit, 2e. diſc. c. 5, p. 127.

pas un plaiſir pur, intérieur, ſpirituel, à ſuivre les mouvemens du ſens moral & de la conſcience? Malheur à nos adverſaires, s'ils ne l'ont jamais goûté!

6°. Eſt-on fort tenté de pratiquer aucune vertu, lorſque l'on voit la maniere dont les Matérialiſtes dégradent toutes les vertus? Selon eux, il n'y a aucune amitié ſans intérêt ou ſans beſoin; l'amitié ne fait que des échanges; l'amour paternel vient ou du ſentiment de la poſtéromanie ou de l'orgueil de commander, & la tendreſſe maternelle eſt inſpirée par la crainte de l'ennui & du déſœuvrement; la vertu des honnêtes gens n'eſt entée que ſur la pareſſe, &c. (*a*).

En récompenſe, ces Moraliſtes ſublimes font l'apologie des paſſions; elles ſont, à leur avis, la ſource de nos vertus, auſſi-bien que de nos vices. Il eſt inutile de réſiſter au caractere & au tempérament; des hommes ſujets à des paſſions qui doivent les plonger dans les plus grands malheurs, ſeroient foux de vouloir être plus ſages (*b*). Voilà encore

(*a*) De l'Eſprit, 2e. diſ. c. 2, note, p. 96. 3e. diſc. c. 14 & 16. 4e. diſc. c. 10.

(*b*) *Ibid.* 4. diſc. c. 11, p. 159, 163.

la morale de La Métrie. Nous ne finirions jamais, s'il nous falloit réfuter toutes les maximes ſcandaleuſes & abſurdes de ces prétendus Philoſophes.

§. IX.

Premiere Objection. Ils ſoutiennent néanmoins qu'un Athée a des principes de morale ſûrs, & des motifs inébranlables de pratiquer la vertu. » L'expé-» rience, diſent-ils, lui prouve à chaque » inſtant que le vice peut lui nuire; que » ſes fautes les plus cachées peuvent être » miſes au grand jour. Elle lui prouve » que la ſociété eſt utile à ſon bonheur; » que ſon intérêt exige donc qu'il s'at-» tache à la patrie qui le protege. Tout » lui montre que pour être heureux il » doit ſe faire aimer; que ſon pere eſt » pour lui le plus ſûr des amis; que » l'ingratitude éloigneroit ſon bienfai-» teur de lui : il ſent que la juſtice eſt » néceſſaire au maintien de toute aſſo-» ciation; que nul homme ne peut être » content de lui-même, quand il ſait » être l'objet de la haine publique (*a*) «.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 12. Le bon Sens, §. 171. Syſt. Social, 1 part. c. 6 & 7.

Réponſe. Quand toutes ces maximes ſeroient inébranlables, c'eſt encore un ridicule, de la part des Matérialiſtes, de les donner pour baſe à la morale. Ils diſent que ce ne ſont point les opinions générales de l'eſprit qui nous font agir, mais les paſſions; que l'organiſation ſera toujours plus puiſſante que les ſpéculations & les ſyſtêmes (*a*). Donc ſi un Athée eſt vertueux, ce n'eſt ni par réflexion, ni par principes, mais par tempérament, & par la force de l'organiſation; s'il eſt vicieux, c'eſt par la même cauſe. Il eſt abſurde de propoſer des motifs à une machine qui eſt bonne ou mauvaiſe, ſelon qu'il a plu à la nature de la conſtruire.

Nous ajoutons, que tous les motifs de vertu que l'on prête à un Athée ſont à peu près nuls, ſelon ſes principes; que ces motifs reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu & une autre vie; que la révélation, loin de les réprouver ou de les affoiblir, les a propoſés dans tous les temps.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 15: tome II, c. 9.

§. X.

1°. Un Athée ſait que le vice peut lui nuire ; mais il y a auſſi des circonſtances où il peut lui être très-avantageux : cela eſt prouvé par mille exemples. Selon notre Moraliſte même, dans les ſociétés corrompues, il faut ſe corrompre pour devenir heureux ; il y a des hommes ſi mal conſtitués, que le vice eſt néceſſaire à leur bonheur. Qu'importe que le vice puiſſe nuire, s'il peut auſſi procurer le bonheur ?

Ses fautes les plus ſecretes peuvent être dévoilées. Cela n'eſt pas toujours vrai ; il y a eu de grands crimes dont on n'a jamais pu découvrir l'auteur. Dans des ſociétés corrompues, les fautes ſont ſi communes, que l'on n'y fait preſque plus attention ; une doſe ſuffiſante d'effronterie tient lieu de probité. C'eſt une dériſion d'ajouter qu'un méchant peut révéler ſes crimes dans le ſommeil, dans l'ivreſſe, dans le délire ; ce qui nous échappe dans ces circonſtances ne prouve rien.

La ſociété eſt utile à ſon bonheur ; mais comme tant d'autres, il peut jouir de cette utilité, ſans y mettre beaucoup

du ſien : pluſieurs en jouiſſent même en lui portant préjudice.

Il doit s'attacher à la patrie qui le protege. Cela n'eſt pas démontré. Combien d'hommes profitent de la protection & des bienfaits de la patrie en lui inſultant, en déclamant contre ſes loix, en décriant ſon gouvernement, &c. ! Selon leur axiome, une patrie qui ne nous rend point heureux, perd ſes droits ſur nous (*a*).

Il doit ſe faire aimer. Cela n'eſt pas néceſſaire ; il lui ſuffit d'être craint, & que perſonne n'oſe lui nuire. Qu'ai-je à faire, dira-t-il, de l'amitié d'un pere vieux, infirme, languiſſant, qu'il faut ſoigner & nourrir à mes dépens ? Que me rendra-t-il en échange de mon amitié ?

L'ingratitude éloigneroit ſon bienfaiteur de lui. Qu'importe, ſi ce bienfaiteur eſt hors d'état de lui faire du bien & de ſe venger.

La juſtice eſt néceſſaire au maintien de toute aſſociation : mais on peut profiter de l'aſſociation, ſans contribuer à ſon maintien.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 14, p. 306.

Il eſt faut que nul homme ne puiſſe être content de ſoi-même, quand il ſait être l'objet de la haine publique ; pluſieurs grands hommes l'ont encourue par leurs vertus & par le zele le plus pur ; ils avoient cependant lieu d'être très-contens d'eux mêmes.

Les anciens Athées, plus ſinceres que les modernes, raiſonnoient auſſi plus conſéquemment. Ils diſoient ſans détour, que » l'amitié n'eſt bonne ni aux » inſenſés ni aux ſages ; les premiers ne » ſavent pas en uſer, les ſeconds n'en » ont pas beſoin ; ils ſe ſuffiſent à eux- » mêmes. C'eſt une folie de s'expoſer » pour ſa patrie à aucun danger, & de » renoncer à la ſageſſe pour l'avantage » des ſots ; notre patrie c'eſt le monde. » Un ſage ne ſe fera aucun ſcrupule du » vol, de l'adultere, de la proſtitution » publique, lorſque l'occaſion s'en pré- » ſentera ; ces actions ne ſont ni hon- » teuſes ni mauvaiſes en elles-mêmes, » mais ſeulement ſelon l'opinion du peu- » ple, qui n'eſt qu'une multitude d'i- » gnorans & d'inſenſés (*a*)«. C'eſt à cette école que La Métrie a puiſé ſa morale.

(*a*) Diogene Laërce, Vie d'Ariſtippe, l. II, p. 96.

§. XI.

En ſecond lieu, nous ſoutenons que les motifs d'intérêt temporel & perſonnel reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu, une Providence, une autre vie.

De quelque maniere qu'il ſoit organiſé & conſtitué, il ſent qu'il lui eſt libre de vaincre ſes paſſions, que leur violence ne peut jamais excuſer un crime. Il eſt perſuadé que la juſtice divine ne permettra jamais que l'homme ſoit heureux par le crime; il le ſent par les remords qui le tourmentent lorſqu'il eſt coupable : il lui eſt donc évident que la paix & le bonheur ne peuvent ſe trouver que dans la vertu.

Non-ſeulement il ſait que tout crime peut être découvert, mais qu'il y a une Providence qui ſe plaît ſouvent à le dévoiler par des moyens qui paſſent la prévoyance humaine, & il a toujours lieu de le craindre.

Il conçoit non-ſeulement que la ſociété eſt utile à ſon bonheur, mais que Dieu l'a inſtituée pour cette fin, en a conſacré les liens & preſcrit les devoirs; que l'homme

l'homme qui refuſe d'y contribuer eſt indigne d'en recueillir les avantages.

Quand ſon intérêt n'exigeroit pas qu'il fût affectionné à ſa patrie, Dieu veut que le citoyen ſoit prêt à ſe ſacrifier pour elle, & cela eſt juſte. Il ne peut jamais être quitte envers une mere qui a veillé ſur lui avant ſa naiſſance, à laquelle il eſt redevable de ſon éducation, de ſes droits, de ſa fortune, en vertu de l'ordre établi de Dieu. Aucun malheur, aucune révolution ne peut l'affranchir de ce devoir.

Pour être heureux, l'homme doit ſe faire aimer; ce n'eſt pas aſſez, heureux ou malheureux, il le doit. Les hommes ſont ſes freres, créés comme lui à l'image de Dieu, enfans de la Providence, deſtinés à jouir du même bonheur éternel. S'il le fait haïr par des crimes, la ſociété a reçu de Dieu le droit de punir; ſi elle le proſcrit injuſtement, il a dans le Ciel un vengeur.

Non-ſeulement un pere eſt le plus ſûr des amis, mais, quelle que ſoit ſa conduite ou ſa fortune, il porte un titre ſacré; la paternité eſt le caractere de la Divinité même: Dieu ſeul a pu donner à un être vivant le pouvoir de produire

ſon ſemblable. En accordant l'autorité au pere, il a mis dans ſon cœur la tendreſſe, le zele, la complaiſance envers le réjeton né de ſon ſang. Ces ſentimens ont commencé avant que l'enfant fut en état de les appercevoir ; il doit s'en ſouvenir lors même qu'ils ſont devenus impuiſſans : ſa reconnoiſſance doit durer au-delà du tombeau.

En dépit des Matérialiſtes, la religion dit que la reconnoiſſance eſt un devoir ; c'eſt ſous le titre de bienfaiteur que Dieu demande nos hommages & promet de nouvelles faveurs. L'ingratitude d'un mauvais cœur éclate également envers Dieu & envers les hommes : aimera-t-il ceux qui lui font du mal, s'il ne ſait pas reconnoître ceux qui lui font du bien ?

§. XII.

3°. Si nous parcourions tous les devoirs d'humanité, de parenté, de ſociété naturelle & civile, nous verrions qu'il n'en eſt aucun que la religion révélée n'ait rendu plus touchant & plus aimable. Ils ont été très-mal conçus par les Philoſophes, mais ils n'ont point été ignorés par nos premiers peres.

Dieu a créé l'homme à ſon image ; voilà le principe de tous les devoirs d'humanité. Il a conſacré l'union du premier couple, ſource de tous les devoirs de ſociété & de parenté. Il leur a ordonné de peupler & de cultiver la terre ; de là, le droit civil, le droit public, le droit des gens. En les béniſſant, il a ſoumis l'homme au travail, la femme à ſon époux, l'enfant à ſes parens, les membres de la ſociété au chef : donc la félicité de tous eſt attachée à cet ordre divin. Qui ſait mieux ce qui contribue au bien de l'univers, que celui qui l'a créé ?

Il n'eſt point queſtion de conſulter la ſenſibilité phyſique, le raiſonnement, l'expérience, le calcul des intérêts, pour ſavoir ſi l'homme doit aimer ſon ſemblable, ſa famille, ſa patrie, la ſociété dont il eſt membre, ſi cela eſt néceſſaire à ſon bonheur ; Dieu l'a ainſi ordonné : les ſpéculations, les calculs, les raiſonnemens contraires à cet ordre divin, ſont néceſſairement faux & abſurdes ; les excès des Philoſophes, en fait de morale, nous le démontrent.

Quiconque ſe promettroit la félicité dans le crime, n'a qu'à jeter les yeux ſur le premier malfaiteur. Saiſi de crainte,

déchiré par les remords, ſe déteſtant lui-même, Caïn ne ſe connoît plus; preſque ſeul ſur la terre, il tremble de rencontrer un meurtrier.

Les Patriarches nous montrent dans la ſimplicité des anciennes mœurs, les vertus ſociales qui operent la proſpérité, la paix, le bonheur des familles & des peuplades; au milieu de ce tableau, l'œil de la Providence qui veille & dirige tous les événemens. Ils ne ſavent ni argumenter, ni peſer le poids des motifs, ni creuſer les fondemens du droit & de la morale; Dieu, ſa loi, ſa juſtice, voilà toute leur Philoſophie : leurs deſcendans n'ont jamais eu lieu de s'applaudir de l'avoir oubliée.

A la ſeconde époque de la révélation, même plan de la Providence. Dieu donne ſa loi, s'en déclare le vengeur, y attache la proſpérité d'une nation entiere; quinze ſiecles de révolutions atteſtent l'accompliſſement de la menace & de la promeſſe. Les Incrédules en ſont ſcandaliſés; à eux ſeuls ſans doute il appartient de fonder la morale ſur l'intérêt, Dieu a eu tort de ſuivre ce plan dans la ſanction de la loi Moſaïque. Nous verrons dans la ſuite combien ce reproche eſt inſenſé.

Il nous ſeroit aiſé de montrer dans les écrits de Salomon, des Prophetes, de l'Eccléſiaſtique, toutes les maximes de morale dont les Incrédules veulent ſe faire honneur, & mieux motivées que dans leurs froides diſſertations.

Nous prouverons en ſon lieu, que l'Evangile nous les propoſe & y joint les mêmes motifs. A la vérité, Jeſus-Chriſt ne differte point; quand Dieu parle, il lui convient de commander & non d'argumenter (*a*).

§ XIII.

Deuxieme Objection. Les Moraliſtes Chrétiens, les Théologiens, les Prédicateurs, n'ont jamais fait ſentir les motifs naturels de pratiquer la vertu; ils ne parlent que des motifs ſurnaturels, du ciel, des graces, des exemples de Jeſus-Chriſt. Jamais ils ne ſe ſont appliqués à montrer que l'homme eſt engagé par ſon intérêt actuel & perſonnel à faire le bien & à éviter le mal. Ils réprouvent la morale humaine, les vertus humaines, les motifs humains; on diroit qu'ils ne parlent pas à des hommes.

(*a*) Lactance, divin. Inſtit. I. III, c. 1.

Réponſe. Cela eſt faux. Sans alléguer les Sermons de Bourdaloue & de Maſſillon, nous ne citerons qu'un livre plus récent : *La regle des devoirs que la nature inſpire à tous les hommes* (*a*). L'Auteur démontre que la raiſon, l'intérêt, la nature, nous preſcrivent les mêmes devoirs que l'Evangile. On y trouvera des leçons plus claires, plus ſolides, plus ſages, plus ſenſibles que celles de Sénéque, d'Epictete, de Marc Antonin, de Cicéron, de Socrate. L'auteur avoit-il plus d'eſprit qu'eux ? Non ; mais il avoit un meilleur guide.

Suppoſons pour un moment l'accuſation vraie. A quoi bon inſiſter ſur des motifs qui, ſelon nos adverſaires, ſont ſi familiers, ſi naturels, ſi palpables, que les Athées mêmes en ſont pénétrés ? Il n'eſt pas fort néceſſaire de prêcher ce que tout le monde ſait & ſent par expérience, ſans étude & ſans réflexions ; il l'eſt davantage d'inculquer aux hommes ce qu'ils ne ſentent point, ce qu'ils oublient, ce qu'ils affectent de méconnoître.

Ce ſont les motifs humains mal enten-

(*a*) 4 vol. *in*-12. Paris, 1758

dus & mal enviſagés par les paſſions, qui produiſent tous les crimes : donc il eſt eſſentiel de les réprimer & de les rectifier par les motifs de la religion. La folie des Philoſophes eſt de vouloir que la raiſon trompée & égarée s'éclaire par elle-même ; que des motifs pris de travers ſe corrigent par eux-mêmes ; qu'une nature dépravée ſe purge & ſe guériſſe par la ſeule force de ſon tempérament, pendant qu'ils avouent que par elle-même cette nature eſt incurable & irréformable.

Dès que l'on perd de vue la Religion en fait de moral, on ne fait plus que des diſſertations ſeches, abſtraites, métaphyſiques, hors de la portée du peuple, ſans force, ſans vigueur ; au-lieu que les motifs de religion ſont clairs, touchans, perſuaſifs, affectent les hommes de tous les états. Mettez tous les traités de morale philoſophique à la main du peuple, & voyez ce qu'il y comprendra.

Depuis cinquante ans, des Philoſophes pleins de zele crient que les principes de la morale ne ſont pas connus ; que l'étude la plus négligée eſt celle de la morale, que nous n'avons point encore ſur ce ſujet de bon livre élémen-

taire. Qui les empêche de faire ce livre ? Nous prédiſons hardiment qu'il ne ſe fera point ; que s'il eſt fait par un Matérialiſte, ce ſera un chef-d'œuvre d'abſurdité, d'ennui & de dépravation.

§ XIV.

L'Auteur du Diſcours Préliminaire de l'Encyclopédie a voulu tirer de la ſenſibilité phyſique, les idées du juſte & de l'injuſte, du vice & de la vertu, parce que dans le ſyſtême à la mode il faut, de gré ou de force, que toutes nos idées viennent des ſenſations : nous ne pouvons nous diſpenſer d'examiner cette théorie.

» Chaque membre de la ſociété, » dit-il, cherchant à augmenter par » lui-même l'utilité qu'il en retire, & » ayant à combattre dans chacun des » autres un empreſſement égal au ſien, » tous ne peuvent avoir la même part » aux avantages, quoique tous y ayent » le même droit. *Un droit ſi légitime* eſt » donc bientôt enfreint par ce droit barbare d'inégalité, appelé loi du plus » fort dont l'uſage ſemble nous confondre avec les animaux, & dont il

» eſt pourtant ſi difficile de ne pas abu-
» ſer. Ainſi la force donnée par la nature
» à certains hommes, & qu'ils ne *de-*
» *vroient* ſans doute employer qu'au ſou-
» tien & à la protection des foibles, eſt
» au contraire l'origine de l'oppreſſion
» de ces derniers. Mais plus l'oppreſſion
» eſt violente, plus ils la ſouffrent impa-
» tiemment, parce qu'ils ſentent que
» *rien de raiſonnable* n'a dû les y aſſu-
» jettir. De-là, la notion de l'injuſtice, &
» par conſéquent du bien & du mal mo-
» ral..... De-là auſſi, cette loi natu-
» relle que nous trouvons au dedans de
» nous..... C'eſt ainſi que le mal que
» nous éprouvons par *les vices* de nos
» ſemblables, produit en nous la con-
» noiſſance réfléchie des vertus oppoſées
» à ces vices; connoiſſance précieuſe,
» dont une union & une égalité parfaite
» nous auroient peut-être privés (*a*) «.

Nous ne prétendons tirer aucune in-duction fâcheuſe de ce paſſage. A la page ſuivante, l'Auteur profeſſe hautement l'exiſtence de Dieu, la néceſſité de la religion, l'immortalité de l'ame; il n'eſt

(*a*) Encyclop. Diſc. Prélim. p. iij. Theſes de l'Abbé de Prades, prop. 2.

queſtion que d'examiner la juſteſſe de cette ſpéculation philoſophique.

1°. Il commence par ſuppoſer que tous les hommes ont un *droit égal* aux avantages de la ſociété, & qu'ils le ſentent, quoique la nature ait donné aux uns plus de force qu'aux autres. Nous ne révoquons point en doute cette égalité de *droit ;* mais nous demandons ſur quoi elle eſt fondée, qui a donné aux hommes ce droit égal, par quelle voie ils le ſentent, de quelle ſenſation cette idée peut leur être venue. Si avant d'avoir éprouvé une injuſtice, une violence, l'homme a déjà l'idée de *droit*, il a auſſi l'idée de *juſtice*, puiſque celle-ci conſiſte à rendre à chacun ſon droit ou ce qui lui eſt dû. Alors la théorie de l'Auteur tombe par terre ; il eſt faux que l'idée de juſtice nous vienne par la ſenſation d'une injuſtice que nous éprouvons. Voilà déjà une faute énorme de Logique.

2°. Il dit que les plus forts *devroient* ſans doute employer leurs forces au ſoutien & à la protection des foibles. Nous demandons encore d'où vient ce *devoir*, quelle ſenſation peut en faire naître l'idée.

3°. Il ſoutient que la notion de *l'in-*

juſte vient de l'oppreſſion ou de la violence que les foibles éprouvent de la part des forts. Cela eſt faux. Toute violence ſoufferte, toute ſenſation douloureuſe éprouvée de la part d'une force extérieure, n'emporte point la notion d'injuſtice. Lorſqu'un coup de vent vient enlever mon chapeau & le jette dans un précipice, ou me cauſe une chute qui me bleſſe, j'éprouve une violence, une ſenſation auſſi facheuſe que ſi un voleur m'enlevoit mon chapeau, ou ſi un brutal me jetoit par terre. Pourquoi la même ſenſation me donne-t-elle l'idée d'injuſtice dans le ſecond cas, & non dans le premier ? Voilà ce qu'il falloit expliquer.

Les foibles, ajoute l'Auteur, ſouffrent impatiemment l'oppreſſion & la violence de la part des plus forts, parce qu'ils *ſentent* que rien de raiſonnable n'a dû les aſſujettir. Comment le ſentent-ils ? Rien de raiſonnable ne m'oblige à ſouffrir la violence d'un coup de vent, ſinon l'impuiſſance d'y réſiſter : donc ſi je ſuis dans la même impuiſſance de réſiſter à un homme plus fort que moi, je n'ai pas plus de raiſon de lui attribuer une *injuſtice* qu'au vent qui m'a renverſé.

4°. L'auteur conclut que ſi les hommes étoient dans une union & une égalité parfaite, nous n'aurions peut-être aucune connoiſſance du bien ni du mal moral. Cela eſt encore faux. Suppoſez les hommes égaux & unis tant qu'il vous plaira; ſans ſe faire du mal, ils peuvent ſe faire du bien; le bien ſe fait ſentir tout comme le mal: ſi la ſenſation du mal peut me donner la notion d'injuſtice, pourquoi la ſenſation du bien ne me donneroit-elle pas l'idée de juſtice?

La ſenſation par elle-même ne peut me donner que l'idée d'un bien ou d'un mal phyſique; ſuppoſer qu'elle me donne auſſi l'idée du bien ou du mal moral, ce n'eſt plus raiſonner. Décider que nous avons l'idée du vice avant celle de la vertu, c'eſt comme ſi l'on vouloit prouver que nous connoiſſons le chaud plutôt que le froid, la douleur avant le plaiſir, le mouvement avant le repos, le noir antérieurement au blanc. De deux qualités contraires, y en a-t-il une dont la notion ait le privilége d'entrer dans notre eſprit plus promptement que l'autre?

Il eſt évident que la notion du *juſte* & de *l'injuſte* ſuppoſe: 1°. Les idées de

connoiſſance & de *liberté* dans le principe qui agit; un agent aveugle & néceſſaire ne peut être ni juſte ni injuſte (*a*). Or, ces deux idées viennent immédiatement du ſentiment intérieur & non des ſenſations. 2°. La notion d'un *droit*, & cette notion ne peut venir d'aucune ſenſation. La théorie de l'Auteur du diſcours n'a donc ni juſteſſe ni ſolidité.

Elle porte encore ſur une fauſſe ſuppoſition. Il enviſage les hommes comme jetés par haſard ſur la face de la terre, obligés par leurs beſoins à ſe réunir en ſociété, formant toutes leurs idées d'après leurs ſenſations: hypotheſe imaginaire; jamais le genre humain n'a été dans cet état. Nous naiſſons tous dans une ſociété déjà formée, du moins entre nos pere & mere (*b*); nous recevons par l'éducation la plupart de nos idées. Dieu l'a ainſi réglé dès le commencement du monde; lui-même a été le pere & l'inſtituteur de nos premiers parens. La ſociété eſt l'ouvrage de Dieu, & non celui

(*a*) On l'a très-bien remarqué dans l'Encyclopédie même, art. *Droit naturel.*

(*b*) Polit. natur. tome II, diſc. 6, §. 3, p. 62.

des hommes; lui aſſigner une autre origine, imaginer la maniere dont l'homme auroit pu recevoir ſes idées dans un autre état poſſible, c'eſt raiſonner en l'air : tirer de cette poſſibilité des conſéquences, bâtir là-deſſus des ſyſtêmes de morale, c'eſt forger un Roman qui n'aboutit à rien.

Cette théorie ſublime qui rapporte tout aux ſenſations, n'a été imaginée que pour frayer le chemin au Matérialiſme. Nous voyons à préſent pourquoi la Philoſophie de Locke a été ſi bien accueillie, & les effets qui en ont réſulté. C'eſt avec raiſon qu'elle a été cenſurée dans les theſes de l'Abbé de Prades, parce qu'elle eſt fauſſe, mal raiſonnée, & conduit à des conſéquences morales très-pernicieuſes.

ARTICLE IV.

Syſtême de morale des Stoïciens.

§. I.

PLATON, Ariſtote, Cicéron & d'autres adoptoient le principe des Stoïciens; ils penſoient que la vertu ſe ſuffit, trouve en elle-même ſon bonheur & ſa récompenſe; que ſa beauté & le degré d'excellence auquel elle éleve l'homme, ſont un motif aſſez puiſſant pour nous engager à l'embraſſer. Cette opinion rentre à peu près dans celle qui établit uniquement la loi naturelle ſur le ſentiment moral, ou ſur le penchant inné qui porte l'homme à la vertu.

Pluſieurs Philoſophes modernes, frappés de l'éclat de cette ſpéculation, ſe ſont appliqués à prouver qu'il n'eſt pas beſoin d'une loi divine, de peines, ni de récompenſes, pour établir une différence eſſentielle entre le vice & la vertu, ni pour impoſer à l'homme l'obligation d'éviter l'un & de pratiquer l'au-

tre. Bayle a ſuivi ce ſentiment, dans la vue de prouver qu'un Athée peut avoir des motifs ſolides d'être vertueux.

Il y a, dit-il, une difformité naturelle dans le vice, une beauté naturelle dans la vertu ; les Athées peuvent ſentir l'une & l'autre, & en être touchés. De même qu'il y a des regles invariables de raiſonnement, indépendantes des caprices de l'homme, il y en a auſſi pour les actes de la volonté ; c'eſt un défaut de violer les unes ou les autres. Ces regles émanent également de la nature de l'homme, & lui impoſent une obligation ; il peche contre la raiſon, lorſqu'il s'en écarte. Il eſt auſſi évident qu'il faut garder ſa promeſſe, honorer ſon pere, avoir de la reconnoiſſance, aſſiſter les miſérables, &c. qu'il eſt évident que le tout eſt plus grand que la partie. Il n'eſt donc pas néceſſaire de croire un Dieu & une Providence, pour ſentir que la vertu eſt digne d'eſtime & de louange, que le vice mérite la haine & le mépris.

2°. Les Théologiens ſoutiennent qu'indépendamment des décrets de Dieu, il y a des choſes bonnes ou mauvaiſes par elles-mêmes, ſur leſquelles

Dieu n'a pas pu faire des loix arbitraires. Dieu, disent-ils, n'a pas pu commander de mentir, d'être ingrat ou perfide; la sincérité, la reconnoissance, la fidélité, ne sont pas seulement bonnes & louables parce qu'elles sont commandées, elles sont commandées au contraire, parce qu'elles sont bonnes & louables. Quand Dieu n'en auroit pas fait une loi, elles ne seroient pas moins des vertus, & les actes contraires seroient toujours des crimes. Les idées de vice & de vertu sont donc antérieures à la loi divine.

3°. Ces notions sont confirmées par le fait, puisqu'il y a des Athées vertueux (*a*).

Bayle à son ordinaire déguise l'état de la question. Il s'agit de savoir, 1°. si dans les principes de l'athéisme, on peut fonder la différence entre le vice & la vertu sur une raison solide, si l'on peut expliquer pourquoi il est bon & louable de tenir ma parole à mon pré-

(*a*) Pensées sur la Comete, §. 114 & suiv. Continuation, §. 143 & suiv. L'objection de Bayle est très-bien réfutée dans l'Encyclop. art. *Vertu*.

judice, pourquoi il eſt mal de la violer quand mon intérêt préſent l'exige : 2°. ſi cette différence une fois admiſe, impoſe une obligation proprement dite, & ſi elle eſt un motif ſuffiſant pour déterminer la volonté humaine. Nous ſoutenons la négative ſur ces deux points.

En effet, s'il n'y a point de Dieu, je ſuis à moi-même ma derniere fin ; mon intérêt perſonnel eſt ma ſeule loi ; le penchant naturel à rechercher mon bien eſt dans l'ordre. S'il ſe préſente une circonſtance dans laquelle je puiſſe violer impunément ma promeſſe pour me procurer un avantage réel, j'en ai le droit inconteſtable. Si j'entends mal mon intérêt pour le moment, je puis être ignorant & aveugle, mais je ne ſuis ni vicieux ni coupable.

En ſecond lieu, ſuppoſons une différence eſſentielle entre le vice & la vertu, quel motif peut avoir un Athée d'éviter l'un & de pratiquer l'autre ? D'un côté, l'inſtinct moral me dit que telle action eſt vertueuſe & louable ; de l'autre, la paſſion me fait ſentir que l'action contraire eſt agréable & avantageuſe. Où eſt le motif qui doit me faire préférer la vertu au plaiſir ? Mon action

ne ſera point louée ſi on l'ignore, & ſi la louange me touche moins que le plaiſir ou l'intérêt, pourquoi fera-t-elle pencher la balance ? Ma conſcience m'approuvera ; ſoit : mais la paſſion murmurera. La conſcience eſt, ſi vous voulez, la voix de la nature ; mais la paſſion ne parle pas moins haut : laquelle de deux a droit d'impoſer ſilence à l'autre ?

Il y a des regles invariables de raiſonnement ; donc il y en a auſſi pour la volonté. Un bon Athée nie la conſéquence. Je ſuis invinciblement déterminé à bien raiſonner, aucun de mes penchans ne s'y oppoſe ; mais ma liberté, mon bien être, mon intérêt préſent, réclament contre les entraves que l'on veut mettre à ma volonté. Il eſt évident que le tout eſt plus grand que la partie ; il ne l'eſt point que je doive tenir ma promeſſe à mon préjudice. En faiſant un mauvais raiſonnement, je me trompe ; en commettant ce que l'on nomme un crime, je me trompe peut-être encore : dans le premier cas, l'erreur eſt innocente ; pourquoi non dans le ſecond ?

Nous penſons comme les Théolo-

giens, qu'il y a des choſes bonnes ou mauvaiſes par leur nature, antécédemment à toute loi divine; mais aucune ne l'eſt antérieurement à la volonté divine de créer l'homme tel qu'il eſt. C'eſt parce que le Créateur lui a donné tels beſoins, tel inſtinct, telles facultés, qu'il a dû conſéquemment lui commander telles actions, lui en défendre telles autres. La nature de l'homme & la nature de ces actions eſt donc la raiſon fondamentale de la loi : mais cette nature vient de Dieu; ſi elle venoit du haſard, elle ne pourroit fonder aucune loi ni aucune obligation; le bien & le mal ſeroient des mots vuides de ſens.

S'il y a des Athées vertueux, ils vivent dans des ſociétés fondées ſur la religion; ils ſont forcés par les loix & les uſages à contredire leurs principes; & cela ne prouve rien.

§. II.

Burlamaqui, dans ſes principes du Droit naturelle, ſoutient que la *raiſon* ſeule ſuffit pour fonder une obligation. » La raiſon, dit-il, eſt une regle de nos » actions, indépendamment de toute » loi & de tout légiſlateur extérieur.

» Cette regle oblige, car elle reſtreint » la liberté; elle nous lie, nous ſommes » obligés de la ſuivre : cela forme une » obligation interne; l'obligation ex- » terne plus forte vient du légiſlateur. » En effet, une regle dit un deſſein : » quand donc on connoît qu'un moyen » eſt propre pour conduire à une fin, » il eſt néceſſaire de s'en ſervir. Or, » les maximes de la raiſon font par- » venir à une certaine fin, on le con- » noît; on eſt donc dans la néceſſité » de les ſuivre comme une regle. Voilà » l'obligation proprement dite (*a*) «.

Nous ne ſavons pas ſi cet Auteur s'eſt bien entendu lui-même. La raiſon voit que telle action peut produire mon propre bien ou celui des autres; voilà deux fins différentes & ſouvent oppoſées : la queſtion eſt de ſavoir à laquelle je dois tendre, & ſi la raiſon m'ordonne de faire le bien des autres plutôt que le mien. S'il n'y a point de loi, par quel motif ou par quel reſſort la raiſon me met-elle dans la néceſſité de préférer l'un à l'autre ?

(*a*) Princ. du Droit natur. 1. part. c. 6, 2. part. c. 7.

L'auteur ſemble ſe contredire ailleurs. » A l'égard des loix humaines, » dit-il, comme toute leur force & leur » obligation dépendent, en dernier » reſſort, de la volonté même du » Souverain, on ne ſauroit dire, à » proprement parler, qu'elles l'obli- » gent; car toute obligation ſuppoſe » néceſſairement deux perſonnes, un » ſupérieur & un inférieur (*a*) «. Cependant la raiſon dicte à un Souverain qu'il eſt juſte de donner l'exemple; que c'eſt le moyen de rendre ſes loix plus reſpectables. Si ce motif n'impoſe point d'obligation, comment tout autre motif peut-il obliger?

Auſſi il enſeigne que l'autorité de l'Etre ſuprême donnant force de loix proprement dites aux maximes de la raiſon, ces maximes acquierent par là le plus haut degré de force qu'elles puiſſent avoir pour lier & aſſujettir notre volonté (*b*). Il devoit conclure que, ſans cette autorité, la raiſon n'auroit plus force de loi.

On doit juger de même du ſentiment

(*a*) Princ. du Droit polit. 1. part. c. 7, §. 9.
(*b*) *Ibid.* §. 16.

moral ; il nous porte au bien moral que la raiſon nous montre ; mais il eſt contrebalancé par les paſſions qui nous en détournent : entre ces deux penchans, nous demeurons libres. Le premier ne doit donc prévaloir qu'autant qu'il eſt l'organe de la loi ou de la volonté du légiſlateur ſouverain ; mais il n'eſt pas la loi même. S'il étoit en nous par haſard, il ne feroit pas plus loi que les paſſions.

Nous convenons qu'il y a un plaiſir pur à faire un acte de vertu ; que l'expérience de ce ſentiment noble & délicieux eſt un motif de répéter les actions qui nous l'ont fait éprouver. Quand ce plaiſir ſeroit ſupérieur à celui des paſſions ſatisfaites, cela n'impoſeroit point encore une obligation de le préférer. De même que l'homme eſt libre de choiſir entre deux plaiſirs ſenſuels inégaux, il ne l'eſt pas moins de choiſir entre le plaiſir ſenſuel & le plaiſir moral. Dans le premier cas, il n'eſt point coupable ; comment prouvera-t-on qu'il l'eſt dans le ſecond ? La loi ; voilà ce qui décide. Les goûts ſont arbitraires, & ne dépendent point de nous : ſuppoſer comme certains Moraliſtes, que la vertu

n'eſt qu'un goût (*a*), c'eſt juger qu'elle eſt un bonheur, & non un devoir.

De même que le plaiſir ſenſuel eſt ſouvent empoiſonné par les remords, le plaiſir moral eſt ſouvent tempéré par le murmure des paſſions ; s'il n'y a point de loi, pourquoi devons-nous rechercher l'un plutôt que l'autre ? Cette queſtion ne paroît réſolue par aucun Philoſophe ; il faut abſolument remonter à la volonté du Créateur. Cette volonté même ne ſeroit pas une loi rigoureuſe, ſi elle ne propoſoit des peines & des récompenſes. Nous avons donné ailleurs la raiſon qui prouve que le ſentiment moral eſt l'organe de la loi, & que les paſſions ne le ſont point.

§. III.

Premiere Objection. Il y a obligation d'agir, diſent certains Moraliſtes, dès qu'il y a un motif : or, la raiſon & le ſens moral qui nous dictent que telle action eſt bonne & louable, ne ſont-ils pas un motif de la faire ? 2°. Un hom-

(*a*) Hume, tome I, 21e. Eſſai, p. 361 : tome II, premier Eſſai, p. 21.

me

me eſt certainement obligé à faire telle action, dès qu'il ne peut l'omettre ſans ſe condamner : or, indépendamment de la loi divine, l'homme ne peut omettre une bonne action, ou en faire une mauvaiſe ſans ſe condamner : donc l'obligation eſt indépendante de la loi divine, quoiqu'elle en reçoive une nouvelle force. 3°. Pourquoi ſommes-nous obligés de nous ſoumettre à la loi divine ? Sans doute parce que cela eſt juſte & raiſonnable : donc cette loi même ſuppoſe déja un motif de juſtice, ou une obligation antérieure de nous y ſoumettre. L'obligation ne réſulte donc point de la loi, elle la précede.

Réponſe. La premiere de ces maximes eſt fauſſe ; le plaiſir attaché à ſatisfaire les appétits ſenſuels, eſt certainement un motif de les contenter ; mais ce n'eſt pas toujours une obligation, c'eſt ſouvent un crime. Lorſque l'appétit ſenſuel eſt en oppoſition avec le ſentiment moral, ce ſont deux motifs contraires : la queſtion eſt de ſavoir lequel des deux impoſe une obligation plutôt que l'autre, & pourquoi.

La ſeconde ne réſout point la difficulté. Quand je fais une mauvaiſe ac-

tion malgré le ſentiment moral, la conſcience me condamne; quand je pratique une vertu malgré la paſſion qui m'en détourne, celle-ci murmure: la queſtion eſt de décider laquelle des deux je dois écouter. Si la conſcience n'eſt pas la voix de Dieu, elle ne ſignifie rien; c'eſt un murmure ſemblable à celui des paſſions, l'on en eſt quitte pour l'étouffer. Il eſt faux d'ailleurs que je ne puiſſe omettre une bonne action quelconque, ſans me condamner; ſi elle n'eſt pas commandée, il n'y a point de péché ni de blâme à l'omettre. Une action *mauvaiſe* eſt une action défendue par la loi; toute autre notion eſt fautive.

La troiſieme maxime n'eſt qu'une vaine ſubtilité. Dire que nous ſommes obligés d'obéir à la loi, ou dire que la loi nous oblige, c'eſt la même choſe; l'obligation eſt donc l'effet de la loi. Le motif d'obéir eſt ſans doute la juſtice de l'obéiſſance, notre intérêt, l'amour bien réglé de nous-mêmes; mais cette juſtice, cet amour, cet intérêt, n'auroient pas lieu, ſi la loi n'exiſtoit pas. La loi eſt donc néceſſaire pour exciter ce motif, pour ſervir de frein aux paſſions, pour donner la force impérative à la conſ-

cience & au ſentiment moral. Cela nous paroît démontré.

§. IV.

Deuxieme Objection. L'exemple des Stoïciens prouve contre vous ; ils ne croyoient ni l'immortalité de l'ame, ni les peines, ni les récompenſes de la vie à venir : cependant » ils regardoient » comme une choſe vaine les richeſſes, » les grandeurs humaines, la douleur, » les chagrins, les plaiſirs; ils n'étoient « occupés qu'à travailler au bonheur des » hommes, à exercer les devoirs de la » ſociété : il ſembloit qu'ils regardaſ- » ſent cet Eſprit ſacré qu'ils croyoient » être en eux-mêmes, comme une eſ- » pece de Providence favorable qui » veilloit ſur le genre humain (*a*) «.

Réponſe. Ne rabattons rien de ce panégyrique ; combien citera-t-on d'hommes auxquels il puiſſe convenir ? Cinq ou ſix peut-être dans toute l'antiquité ; ces prodiges ne font pas regle. Le commun des hommes, les nations entieres ne ſont pas capables de la trempe de caractere, & de l'enthouſiaſme de vertu dont ſe paroient les Stoïciens rigides.

(*a*) Eſprit des Loix, l. XXIV, c. 10.

Cicéron, qui connoiſſoit leurs maximes, ſoutient non-ſeulemnt qu'elles ne convenoient pas à tous les hommes, mais qu'elles étoient outrées, peu conformes à la nature & à la vérité, incapables de tenir contre les objections des Sceptiques (*a*); leur ſyſtême de morale n'étoit ni ſolide ni raiſonné; jamais morale ne fut moins populaire.

D'ailleurs eſt-il certain qu'ils n'eſpéroient rien après la mort? Comme tous les autres Philoſophes, ils ſe contrediſent. Bayle l'a remarqué à l'égard de Séneque, qui tantôt ſemble admettre la Providence divine & la vie future, & tantôt la nier (*b*). Il reproche le même défaut à tous les Stoïciens, & à toutes les autres ſectes de Philoſophie (*c*). Chryſippe, l'un des chefs de l'école de Zénon, convenoit que le ſeul & véritable fondement de la morale eſt la volonté de Dieu, interprêtée par le ſentiment moral & par la nature des cho-

(*a*) Pro Muræná, n. 60. De Legib. l. I, Plutarque, Contrad. des Stoïciens, n. 17.

(*b*) Contin. des Penſées div. §. 61 & ſuiv. Plutarque, *ibid.*

(*c*) Bayle, *ibid.* §. 105, Manuel d'Epictete, tome I, p. 5, 199, 368: tome II, p. 379.

ſes (*a*) : ou c'étoit une contradiction avec les principes du portique, ou les Stoïciens penſoient comme nous.

Nous avouerons, ſi l'on veut, qu'une forte paſſion pour l'étude, pour un ſyſtême dont on eſt prévenu, pour les maximes des ſages, jointe à l'orgueil ſi naturel aux Philoſophes, peut étouffer les inclinations qui ont quelque choſe de bas ; inſpirer des ſentimens de probité & d'honneur, échauffer même le zele du bien public dans un homme qui jouit d'ailleurs d'un rang honorable dans le monde. Mais il faut une morale pour tous les hommes, & la manie du Philoſophiſme ne ſera jamais la maladie générale du genre humain.

De quoi ſervira enfin la Philoſophie, lorſqu'elle ſera pervertie par les mœurs publiques d'une nation ? De tout tems, elle en a été, non la réformatrice, mais l'eſclave. Les Grecs & les Romains vertueux goûterent la morale auſtere des Stoïciens ; devenus vicieux, ils donnerent tête baiſſée dans l'Epicuréiſme : ſommes-nous plus ſages ? Alors ſi la re-

(*a*) Plutar., Contrad. des Stoïciens, n. 7 & 8.

ligion ne vient au ſecours de l'humanité, quel ſera notre ſort ? Ce n'eſt donc pas la Philoſophie qui regle les mœurs, ce ſont les mœurs qui décident du ſyſtême philoſophique qui regnera dans tel ſiecle.

§. V.

» L'amour de la Philoſophie, dit » M. Hume, eſt ſujet au même inconvénient que le zele pour la religion. » Il devroit réformer les mœurs & extirper les vices ; mais par l'abus que » l'on en fait, il ne ſert le plus ſouvent » que d'aliment à nos paſſions ; il nous » entraîne d'une maniere plus décidée, » du côté vers lequel notre nature & » notre tempérament ne penchoient » déja que trop. A force d'aſpirer à la » fermeté magnanime du ſage, & de » nous renfermer dans les jouiſſances » intérieures de l'eſprit, il arrivera à » coup ſûr à notre philoſophie ce qui » eſt arrivé à celle d'Epictete & des autres Stoïciens ; elle ſe réduira à un pur » raffinement d'amour-propre, & la » ſubtilité de nos raiſonnemens ira juſqu'à nous dépouiller de toute vertu &

» à nous priver de tous les agrémens
» de la vie ſociale (*a*).

» Il y a des ames d'une conſtitution
» ſi perverſe, ſi inſenſible, que rien ne
» fait impreſſion ſur elles. La vertu &
» l'humanité ſont des choſesdont elles
» n'ont point d'idées; elles ne ſentent
» aucun amour pour leurs ſemblables,
» aucun déſir de mériter leur eſtime
» ou leurs applaudiſſemens; c'eſt-là un
» mal incurable & pour lequel la Phi-
» loſophie n'a point de remède..... «.

» Vit-on jamais naître ou ſe ralentir
» une paſſion, par les raiſonnemens ar-
» tificieux de Séneque ou d'Epictete?....
» Les méditations philoſophiques ſont
» trop recherchées & trop alambiquées
» pour influer ſur nos mœurs & pour
» déraciner nos penchans. La Philoſo-
» phie, qui opere ces grands effets, a
» placé ſon ſiége au-deſſus de la région
» des vapeurs; la reſpiration nous
» manque dans un air ſi ſubtil. C'eſt
» encore un grand défaut de ces maxi-
» mes raffinées des Philoſophes, qu'elles
» ne ſauroient jamais affoiblir ni extirper

(*a*) Hume, tome II, 5e. Eſſai ſur l'Entend. pag. 93.

» nos paſſions vicieuſes, ſans produire en
» même temps les mêmes effets ſur nos
» diſpoſitions à la vertu, & ſans plonger
» nos ames dans une indifférence léthar-
» gique.... Détruiſez vos nerfs, vous ceſ-
» ſerez d'être ſenſible à la douleur; mais
» le ſerez-vous encore au plaiſir «? (a).

L'Auteur démontre cette vérité en examinant les maximes les plus impoſantes des Stoïciens, & en faiſant voir qu'en les prenant à la rigueur elles peuvent avoir de funeſtes conſéquences dans la vie ſociale. Il conſidere de même pluſieurs vertus morales, & montre que les avantages qu'elles procurent peuvent à peine compenſer les inconvéniens qui y ſont attachés.

» A force de réfléchir ſur l'humani-
» té, dit un autre Obſervateur; à force
» d'examiner les hommes, le Philoſo-
» phe apprend à les apprécier ſelon leur
» juſte valeur; & il eſt difficile d'avoir
» bien de l'affection pour ce que l'on mé-
» priſe. Bientôt il réunit dans ſa perſonne
» tout l'intérêt que les hommes vertueux
» partagent avec leurs ſemblables, ſon

(a) Hume, Eſſais moraux & polit. tome I. 21e. Eſſai, p. 362, 369.

» amour-propre augmente en propor-
» tion de ſon indifférence pour le reſte
» de l'univers. La famille, la patrie de-
» viennent pour lui des mots vuides de
» ſens : il n'eſt ni parent, ni citoyen,
» ni homme ; il eſt Philoſophe (*a*) «.

Comme ces réflexions ne ſont que trop bien confirmées par l'expérience, elles ſervent à diſſiper en partie la fumée de l'encens que ſe donnent nos prétendus Sages, & à nous faire comprendre ce que c'eſt que *le ſiecle de la Philoſophie.*
» Se fût-il agi du ſalut de l'Angleterre ?
» Pour la ſauver, dit-on, le pareſſeux
» Shaftsbury, cet ardent Apôtre du beau
» moral, ne ſe fût pas fait porter au Par-
» lement (*b*) «. L'inſenſibilité des Stoïciens étoit une véritable inhumanité (*c*).

§. VI.

Il eſt donc prouvé juſqu'à la démonſtration, que la loi naturelle ou la volonté divine, intimée à l'homme par la conſcience & par le ſentiment moral,

(*a*) Œuvr. de J. J. Rouſſeau, tome I, p. 160
(*b*) De l'Homme, par Helvet. tome II, ſec. 5. c. 3, p. 22.
(*c*) S. Aug. de Civ. Dei, l. XIV, c. 9.

eſt le premier fondement de nos devoirs, le ſeul motif de vertu à portée de tous, le principe de la force obligatoire des loix, la baſe de la morale & de la ſociété. Si on la perd de vue, l'ordre moral ne porte plus ſur rien; l'homme, ſemblable à un animal, n'eſt plus conduit que par l'intérêt ou par l'appât du bien ſenſible; il n'eſt pas plus capable de vice ni de vertu que les animaux qui vivent en troupes, comme les caſtors & les abeilles.

De même que la différence que nous ſentons entre nos actes libres & nos actions néceſſaires, eſt une preuve invincible de la liberté des premiers, la différence que nous éprouvons entre les actes purement phyſiques & les actions morales eſt une démonſtration palpable du vrai principe de la moralité.

Ç'a été un travers de la part des Pyrrhoniens de fermer les yeux à la lumiere du ſentiment, pour ſe livrer à des raiſonnemens abſtraits ſur la morale; ils ne pouvoient trouver que des erreurs, en cherchant la vérité hors de la voie. Les Stoïciens plus ſenſés conſulterent le ſentiment moral; mais ils eurent tort de s'y arrêter ſans remonter à la ſource. Si ce

ſentiment ne nous a pas été donné à deſſein par une cauſe intelligente, il ne prouve rien; c'eſt un goût plus ou moins vif dans les divers individus : lorſqu'il eſt exalté, il peut produire des enthouſiaſtes de vertu ; tels furent les Stoïciens rigides, mais l'on n'a aucun ſujet de blâmer ceux qui ne l'éprouvent point ou qui ſont venus à bout de l'étouffer. Il ne fut donc pas difficile aux Sceptiques de renverſer les principes de morale des Stoïciens, de faire voir qu'elle étoit outrée & ſans fondement.

Les diſputes des Philoſophes, très-indifférentes pour l'ordinaire au bien public, étoient ici de la derniere importance. Comment attacher aux devoirs de la ſociété l'homme dominé par les paſſions, ſi ces devoirs ne ſont pas clairement & ſolidement prouvés ? Ces diſputeurs entêtés ſentirent que leurs ſpéculations n'étoient pas à portée du commun des hommes, qu'il falloit la morale religieuſe pour appuyer la légiſlation ; c'étoit aſſez pour prouver le foible de leurs ſyſtêmes. Puiſque la morale eſt néceſſaire à tous, ſes principes doivent être proportionnés à la capacité de tous ; & ils ne le ſont que dans l'hy-

potheſe d'une loi naturelle émanée de Dieu.

§. VII.

Que ſont aujourd'hui les Matérialiſtes ? Ce que firent les Epicuriens ; ils travaillent au triomphe des Pyrrhoniens. Ils ne veulent point de Dieu ni de loi naturelle émanée de ſa part ; ils rejettent le ſentiment moral gravé dans nos cœurs ; ils rapportent tout au grand reſſort de l'intérêt ; enſuite il prouvent doctement, que depuis la création les particuliers ni les peuples n'ont jamais enviſagé leur véritable intérêt, qu'ils ſont même eſſentiellement incapables de le connoître.

Déja nous avons cité leurs paroles ; en voici d'autres non moins formelles. » Beaucoup d'Ecrivans, dit un de nos » Oracles, ont cherché les premiers » principes de la morale dans les ſenti- » mens d'amitié, de tendreſſe, de com- » paſſion, d'honneur, de bienfaiſance, » parce qu'ils les trouvoient gravés dans » le cœur humain. Mais n'y trouvoient- » ils pas auſſi la haine, la jalouſie, la » vengeance, l'orgueil, l'amour de la » domination ? .... De ces ſentimens di-

» vers, les uns tournent au profit com-
» mun de la ſociété, les autres lui ſe-
» roient funeſtes..... En effet, com-
» ment ſe déterminer à punir un cou-
» pable, ſi l'on n'écoutoit que la com-
» paſſion ? Comment ſe défendre des
» partialités, ſi l'on ne prenoit conſeil
» que de l'amitié ? Comment ne pas fa-
» voriſer la pareſſe, ſi l'on ne conſul-
» toit que la bienfaiſance ? Toutes ces
» vertus ont un terme au-dela duquel
» elles dégénerent en vices; & ce terme
» eſt marqué par les regles invariables
» de la juſtice par eſſence, ou, ce qui
» revient au même, par l'intérêt com-
» mun des hommes réunis en ſociété, &
» par l'objet conſtant de cette réunion.
» Ce terme, il eſt vrai, n'a pas encore
» été connu; mais comment auroit-il
» pu l'être, puiſque l'intérêt commun
» ne l'étoit pas lui-même?.... On n'a
» pas vu que la réunion des hommes
» en ſociété, ne pouvant avoir d'autre
» but que le bien commun des indivi-
» dus, il n'eſt ni ne peut être parmi eux
» d'autre lien ſocial que celui de leur in-
» térêt commun (*a*) «.

(*a*) Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 231, 232.

1°. Que répondroit ce Philoſophe à un Pyrrhonien qui lui diroit : Si l'amitié, la compaſſion, la bienfaiſance, &c. peuvent pécher par excès, la haine, la jalouſie & les autres, ne pechent non plus que par l'excès. Il eſt permis de haïr les ennemis de la ſociété ; la jalouſie eſt l'émulation pouſſée trop loin, la vengeance eſt l'abus de la juſte défenſe, l'orgueil eſt l'eſtime exceſſive de nous-mêmes, l'ambition eſt louable, quand elle a pour but d'être utile ; la juſtice elle-même dégénere ſouvent en rigueur injuſte, ſelon la maxime : *Summum jus, ſumma injuria.* Si donc le terme de l'utilité commune n'a pas encore été connu, vous n'avez point encore de regle pour diſtinguer le vice de la vertu. C'eſt juſtement ce pyrrhoniſme que je ſoutiens.

2°. L'intérêt commun *n'a pas encore été connu !* Cependant on le cherche depuis le commencement du monde. Il n'eſt aucun Légiſlateur, bon ou mauvais, qui n'ait fait profeſſion de l'enviſager ; point de loi ſi abſurde, qui n'ait mis ce motif en avant ; point de vexations qui n'ayent été palliées de même ; point de moraliſte qui ne ſe ſoit propoſé

cette bouſſole. On a donc vu que la ſociété ne pouvoit avoir d'autre but que le bien commun des individus. Si l'on a mal pris cet intérêt, c'eſt un Protée bien difficile à ſaiſir. Eſt-il probable que les Philoſophes modernes ayent la tête mieux faite, & le connoîtront mieux que tous les Sages qui ont précédé.

Nous convenons que l'erreur ſur ce point eſt auſſi aiſée que dangereuſe. Pour bien connoître le véritable intérêt des ſociétés, il faut non-ſeulement un cerveau très-bien organiſé, un eſprit en garde contre les ſyſtêmes, mais un zele pur, un cœur droit, un oubli entier de ſoi-même, beaucoup d'expérience & de connoiſſance des hommes. La premiere opération à faire pour nous faire bien entendre nos intérêts, ſeroit donc de nous donner des mœurs: pour ſentir que notre véritable intérêt gît dans la vertu, il faut déja être vertueux : ſans cela, nos calculs ſeront auſſi fautifs que les précédens. Des regles d'arithmétique, entre les mains d'un malhonnête homme, ſont un moyen de plus pour voler avec honneur.

Les projets les mieux conçus, les loix les plus ſages, les plans d'adminiſtration

les mieux combinés, ne peuvent proſpérer qu'entre des mains honnêtes. Qui pourra prévoir & calculer les ruſes, les fourberies, les prévarications des méchans? On accuſe les loix, il ne faut s'en prendre qu'aux mœurs. Point de loix dont on n'abuſe, point d'uſage qui ne ſe corrompe avec le temps, point de prévoyance qui ne ſoit trompée : donc il faut tout réformer..... Oui, à commencer par les têtes & les cœurs; quand cette réforme ſera faite, le reſte viendra de ſuite & ſans effort.

Mais lorſque des Charlatans habillés à la friperie d'Epicure, des Marchands de drogues empoiſonnées par vétuſté, viendront pour nous guérir, nous leur dirons; *commencez par vous-mêmes*, notre remede eſt tout trouvé, l'Evangile. La vérité, la ſainteté, la ſolidité de ſa morale ſont démontrées par les écarts mêmes de ſes ennemis. Le ſyſtême des Pyrrhoniens eſt abſurde; celui d'Epicure & des Matérialiſtes eſt pervers; celui des Stoïciens vrai, à quelques égards, mais inſuffiſant : donc le ſeul ſage & ſolide eſt celui de la Religion. Un de nos Philoſophes prétend que ſes confreres ne parlent de morale que pour ſéduire les

femmes (*a*). » Que tous les hommes faſ-
» ſent mon bien aux dépens du leur ;
» qu'ils meurent s'il le faut pour m'épar-
» gner un moment de douleur ; tel eſt
» le langage de tout Incrédule qui rai-
» ſonne. Oui, je le ſoutiendrai toujours,
» quiconque a dit dans ſon cœur, *Il*
» *n'y a point de Dieu*, & parle autre-
» ment, n'eſt qu'un menteur ou un in-
» ſenſé (*b*) «.

(*a*) L'Eſpion Chinois, tome II, Lettre 78.
(*b*) Emile, tome III, p. 191.

CHAPITRE NEUVIEME.

De la Morale Religieuſe & des devoirs que la Loi naturelle impoſe à l'homme.

§. I.

QUAND nous naurions pas démontré directement la fauſſeté des divers ſyſtêmes de morale imaginé par les Philoſophes, ils ſeroient aſſez réfutés par le défaut eſſentiel qu'ils renferment, d'oublier entiérement la Divinité, de ne preſcrire à l'homme aucun devoir envers l'Auteur de ſon être. Avouer comme font les Athées, que le commun des hommes ne pourra jamais ſe défaire des idées de la religion ; que tous ſont invinciblement portés à ſe faire des Dieux : n'eſt-ce pas convenir que la nature humaine entiere porte témoignage contre l'athéiſme & l'irreligion ? Si ce penchant naturel eſt faux, abſurde, pernicieux ; que prouve la voix de la nature ? Rien. Quand ils veulent établir des devoirs moraux ſur cette voix univerſelle, ſur

nos penchans uniformes, ſur la ſenſibilité phyſique, ce fondement eſt déja ruiné d'avance. Dès que la nature nous trompe ſur un point auſſi eſſentiel à notre bonheur qu'eſt l'exiſtence de la Divinité, elle peut nous tromper de même ſur tout autre objet. Selon leur ſyſtême, la voix de la nature n'eſt autre que le penchant du moment, la paſſion qui nous maîtriſe dans chaque inſtant particulier. Qu'il en arrive du bien ou du mal phyſique aux autres ou à nous, cela eſt égal. Tout eſt haſard ou néceſſité, rien n'eſt poſitivement ni bien ni mal ſous aucun aſpect; les noms de vice, de vertu, d'obligation, de loi, de morale, ſont de vains jouets d'enfans. La religion ou l'athéiſme, la ſageſſe ou la folie, la bonté ou la méchanceté; tout eſt indifférent. Le haſard nous fit naître; vivons de même, il en arrivera ce qui pourra.

Nos adverſaires auront beau s'inſcrire en faux contre ces conſéquences, ſe contredire par honte & par reſpect humain; ils ne feront illuſion qu'à ceux qui ne raiſonnent point. L'abus même qu'ils font du raiſonnement, démontre la néceſſité d'une religion pour nous guider. Quelque abſurde qu'elle puiſſe être, elle

ne le ſera jamais autant que leur philoſophie

Mais nous avons quelque choſe de mieux, une religion raiſonnée & raiſonnable, fondée ſur notre nature & ſur celle de Dieu qui en eſt l'auteur. Il n'a rien fait au haſard, mais tout avec ſageſſe, bonté & prévoyance; il ne nous a impoſé que les devoirs qui découlent naturellement des facultés & des beſoins qu'il nous a donnés, & qui nous ſont auſſi avantageux pour cette vie que pour l'autre. En effet puiſque Dieu en créant l'homme lui a donné l'intelligence, la raiſon, le ſentiment moral, la liberté, il ne pouvoit, ſans déroger à ſa ſageſſe infinie, le laiſſer ſans loix & ſans religion. L'homme privé de ce ſecours & confondu dans la claſſe des animaux, n'auroit point d'autre guide que l'appétit ſenſuel & les paſſions, ſes facultés les plus nobles n'auroient aucun but, ne ſeroient qu'un hors d'œuvre dans la conſtitution. S'il n'y a point de morale, la raiſon eſt un don ſuperflu, un guide moins sûr & moins utile que l'inſtinct des brutes. La morale ne peut donc être fondée que ſur la religion; & ſi celle-ci étoit une erreur, l'ordre, la paix, le

bonheur de l'univers porteroient ſur une abſurdité.

§. II.

Mais il n'en eſt pas ainſi; la morale religieuſe a tous les caracteres oppoſés aux défauts de la morale philoſophique. 1°. Ce n'eſt point une ſimple ſpéculation ſans autorité, c'eſt la voix d'un Dieu légiſlateur, ſouverain Seigneur & bienfaiteur de ſes Créatures, auxquelles il a droit d'impoſer des loix, auxquelles la reconnoiſſance doit déja inſpirer la ſoumiſſion. 2°. Ces loix ſont revêtues d'une ſanction la plus forte & la plus infaillible; une récompenſe éternelle eſt réſervée à ceux qui les obſervent, un ſupplice éternel attend ceux qui les violent. 3°. La morale philoſophique rapporte tout à l'homme, la morale religieuſe rapporte tout à Dieu. C'eſt par amour, & non par le ſeul motif d'intérêt, que Dieu veut être obéi. » Aimez le Seigneur, dit Moïſe aux Juifs, & obſervez ſes commandemens «. (*a*). A ce grand devoir Jeſus-Chriſt réduit toute la loi & les prophêtes. (*b*).

(*a*) Deut. c. 11, ℣. 1.
(*b*) Matth. c. 22. ℣. 40.

S. Thomas remarque très-bien qu'à proprement parler, l'amour de Dieu n'eſt pas un précepte du Décalogue, mais que c'eſt la fin de tous les préceptes, & le motif par lequel tous doivent être obſervés (*a*).

Les Païens craignoient leurs Dieux, mais ils ne les aimoient pas; ils les ſervoient par interêt temporel mais l'affection n'y entroit pour rien. Comment aimer des Etres vicieux, bizarres, injuſtes, qui ne tenoient aucun compte de la vertu, n'étoient ſenſibles qu'à l'encens & aux ſacrifices ? Le vrai Dieu ſeul, heureux par lui-même, Créateur & bienfaiteur par bonté pure, mérite d'être ſervi par reconnoiſſance & par amour; il rejette le culte auquel le cœur n'a point de part. Chez les Païens & chez les Philoſophes la religion étoit une partie de la morale, parmi les adorateurs du vrai Dieu au contraire la morale fait partie de la religion.

Tel a été le véritable culte dès le commencement du monde. Les Patriarches n'ont pas aimé Dieu parce qu'ils étoient juſtes, mais ils ont été juſtes

(*a*) 2, 2, q. 22, art. 3, in c.

parce qu'ils aimoient Dieu. L'Ecriture ſainte fait conſiſter leur vertu en ce *qu'ils marchoient avec Dieu* & *qu'ils étoient agréables à Dieu.* Lorſqu'elle dit *qu'ils ont craint Dieu*, elle entend qu'ils ont eu pour Dieu le tendre reſpect que des enfans bien nés ont pour leur pere. Il n'en coûte plus rien pour obſerver les loix, lorſque l'on aime ſincérement le légiſlateur.

Nous ſavons très-bien qu'une conſéquence naturelle de l'amour de ſoi eſt d'honorer ce qui nous protége & d'aimer ce qui nous fait du bien (*a*). Mais cet amour de reconnoiſſance ne doit point être confondu avec l'amour intéreſſé, qui fait plus d'attention à la valeur des bienfaits qu'il eſpere, qu'à la perſonne & aux ſentimens du bienfaiteur.

Ainſi quand nous diſons que la morale religieuſe renferme les devoirs de l'homme, envers Dieu, envers lui-même, envers ſes ſemblables, nous ſuppoſons toujours que tous portent ſur le même fondement & doivent être obſervés par le même motif, par l'affection

(*a*) Emile, tome 3, p. 62.

que mérite le ſouverain légiſlateur qui nous les impoſe.

Nous prouverons dans le premier article de ce Chapitre, qu'en vertu de la loi naturelle, l'homme doit à Dieu le culte intérieur & extérieur, & que c'eſt à Dieu ſeul de le preſcrire. Dans le ſecond, qu'il n'eſt ni permis, ni avantageux à l'homme de demeurer dans le Scepticiſme à l'égard de la religion. Dans le troiſieme, qu'il eſt eſſentiel de lui enſeigner la religion dès l'enfance. Nous examinerons dans le quatrieme, juſqu'où doit aller la tolérance en fait de religion. Nos devoirs envers nous-mêmes & envers les autres hommes ſeront la matiere des Chapitres X & XI.

ARTICLE I.

ARTICLE I.

Le culte de Dieu eſt un devoir de la Loi naturelle, & un lien de ſociété ; c'eſt à Dieu ſeul de le preſcrire.

§. I.

LE culte religieux a commencé avec le monde, puiſqu'il a été pratiqué par le premier homme.

Adam condamné, après ſon péché, par la bouche de Dieu même, ſe ſoumet ſans murmure à l'arrêt de ſa dégradation ; il eſpere à la promeſſe que Dieu lui fait d'une rédemption future ; ſes enfans offrent à Dieu, l'un les fruits de la terre, l'autre les prémices de ſes troupeaux. Caïn, perfide & meurtrier, reconnoît ſon crime, & demande grace de la vie. Sous Enos, petit-fils d'Adam, commencent dans les familles réunies les aſſemblées religieuſes & le culte public du Créateur, avec plus d'éclat qu'auparavant. Dès lors on ne trouve aucun exemple de nations raſſemblées ſans Dieu, ſans culte, ſans autels.

Jamais l'homme n'a été porté à aimer, à reſpecter, à ſecourir ſes ſemblables, qu'autant qu'il a été religieux; jamais il n'a eu de morale ſans culte, encore moins de police & de légiſlation; celles-ci n'ont commencé qu'avec les aſſemblées religieuſes : tel eſt le témoignage que rendent les plus anciens monumens de l'Hiſtoire; il eſt confirmé par l'état actuel des nations les plus ſauvages.

Les ſentimens de reſpect, d'amour, de ſoumiſſion envers l'Etre ſuprême, ne peuvent ſe conſerver ni ſe communiquer que par des ſignes ſenſibles; l'homme né eſclave des ſens & imitateur, a beſoin de leçons palpables : tous les Légiſlateurs, tous les peuples en ont ſenti la néceſſité. Il n'eſt aucune pratique du culte extérieur qui ne ſerve à inſtruire l'homme, à le civiliſer, à lui montrer ſes devoirs; dans aucun temps, dans aucun lieu, cette leçon n'a ceſſé de produire ſon effet.

Aimer Dieu pour lui-même & toutes choſes pour lui, voilà, dit le ſage Fénélon, le vrai culte dont Dieu ne ſauroit diſpenſer aucune créature intelligente. Il ne le demande pas pour lui-même, mais pour nous; il n'eſt touché ni de

nos vertus ni de nos crimes, qu'autant que les unes nous préparent & que les autres nous indiſpoſent pour la ſuprême béatitude de notre nature. Le culte extérieur n'eſt qu'une image de cette adoration en eſprit.

Quelque ſalutaire que ſoit la religion, l'homme peut l'altérer dans les dogmes & dans la pratique, la faire tourner à ſon malheur; c'eſt ce qui eſt arrivé à tous les peuples qui ſe ſont écartés de la révélation primitive: cet abus même en prouve la néceſſité. La religion vraie a néceſſairement Dieu pour auteur; les cultes faux & abſurdes ſont l'ouvrage des hommes.

La religion intérieure eſt néceſſaire, elle ne peut ſubſiſter ſans le culte extérieur: Dieu a inſtitué l'un & l'autre pour le bonheur de l'humanité: voilà ce que nous avons à démontrer.

§. II.

En premier lieu, la religion eſt fondée ſur des rapports eſſentiels entre Dieu & l'homme, entre l'homme & ſes ſemblables; & ſur l'inſtinct de la nature.

1°. Dieu eſt l'auteur de notre être,

notre pere & notre bienfaiteur ; nous tenons de ſa bonté tout ce que nous avons & tout ce que nous ſommes : la nature, qui nous inſpire la reconnoiſſance envers ceux qui nous font du bien, peut-elle nous rendre inſenſibles envers la ſource premiere de tous les biens ? Nous éprouvons à chaque inſtant le beſoin des attentions de la Providence ; l'expérience que nous en faiſons doit donc exciter dans notre cœur la confiance & l'amour. La conſcience nous atteſtes la préſence d'un Légiſlateur ſuprême dont nous redoutons la juſtice. Par un inſtinct naturel, la vertu ſouffrante implore le juge incorruptible qui doit la dédommager. Reſpect, amour, reconnoiſſance, ſoumiſſion, confiance ; voilà la Religion. Le cœur vuide de ces ſentimens ne vit plus, il eſt mort.

Si nous conſultons l'univers entier, ſon ſuffrage eſt unanime, point de nations Athées ſous le Ciel ; point d'hommes raſſemblés, ſociables, civiliſés ſans culte. Le Sauvage même, dans les climats les plus triſtes & les plus ſtériles, dans les iſles qui ſemblent jetées au haſard au milieu des mers, éleve ſes mains vers le Ciel pour en implorer l'aſſiſtance

& les bienfaits. Deux créatures humaines ne ſe ſont jamais réunies ſans éprouver cet inſtinct puiſſant. L'ignorance, les paſſions, la ſtupidité l'ont ſouvent perverti, elles n'ont jamais pu l'étouffer. Si jamais la nature a parlé, à quel ſigne peut-on reconnoître ſa voix, ſinon à ce concert général & conſtant ? Selon les Philoſophes (*a*), le *droit naturel* eſt ce qui eſt conforme à la volonté générale de tous les hommes ; y eut-il jamais de volonté plus générale que de rendre un culte à l'Auteur de la nature ?

Mais dans quel lieu de l'univers a-t-on trouvé des animaux proſternés aux pieds d'un Autel, occupés à bénir le Créateur & à lui faire des offrandes ? En connoît-on quelque eſpece qui ait paru avoir idée de l'Auteur de ſon être, élever ſes regards vers le Ciel, demander le ſecours de la Divinité ? La religion eſt donc le caractere diſtinctif de l'homme, un apanage de la raiſon & de l'intelligence dont il eſt doué ; il ne peut y renoncer ſans s'abrutir. C'eſt une reflexion de Platon (*b*). Les Athées nous

(*a*) Encyclopédie, *Droit naturel.*
(*b*) L. 10 de legib. p. 902.

accordent du moins une organisation plus parfaite que celle des animaux ; &, selon eux, cette perfection n'aboutit qu'à nous donner un foible dont ceux-là sont exempts. Si la religion est une erreur, la brute est plus sage que l'homme, elle est le modele sur lequel il doit se réformer. Laissons cette gloire à ceux qui l'ambitionnent.

2°. Ils conviennent que la religion est incorporée à l'humanité, que l'athéisme n'est point fait pour le peuple, ni pour le commun des hommes ; sans doute parce que le commun des hommes est fait pour être raisonnable. » Des êtres » ignorans, malheureux & tremblans, » disens-ils, se feront toujours des » Dieux, où leur crédulité leur fera » recevoir ceux que l'imposture ou le » fanatisme voudront leur annoncer... » Dans une société nombreuse, fixée & » civilisée, les besoins venant à se multi- » plier, & les intérêts à se croiser, on » est obligé de recourir à des gouver- » nemens, à des loix, à des cultes pu- » blics, à des systêmes uniformes de » religion, pour maintenir la concor- » de ; c'est ainsi que peu à peu la morale » & la politique se trouvent liées au

» ſyſtême religieux (*a*) «. Si on y eſt obligé, pourquoi les Athées s'élevent-ils contre cette obligation ?

Graces à l'empire de la nature & à la Providence divine, la religion eſt donc indeſtructible, fondée ſur les beſoins de l'homme, ſur des ſentimens dont il ne peut ſe défaire, ſur la conſtitution de la ſociété. S'il n'en a pas une vraie, il en aura une fauſſe. Héſiterons-nous ſur le choix ? Il vaut mieux la tenir de Dieu que de la main des impoſteurs.

§. III.

3°. Ou Dieu a inſtruit les premiers hommes, ou ils ont forgé eux-mêmes une religion. Qu'elle ait été le réſultat du ſentiment intérieur, du raiſonnement, ou d'une révélation émanée de Dieu, cela eſt égal ; elle n'en eſt pas moins conforme à la nature ou à l'eſſence d'un être ſenſible, raiſonnable, docile, ſuſceptible de moralité. Plus nous remontons dans les annales des anciens peuples, plus leur culte nous

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 10, p. 317: c. 13, p. 377, 379, 381.

paroît ſimple & pur. S'il eût été d'abord un effet de la ſtupidité originelle, de l'ignorance, ou des paſſions humaines, il auroit porté l'empreinte de ſon origine. Au contraire, c'eſt dans la ſuite des ſiecles, à meſure que la raiſon s'eſt éclairée, que le culte primitif s'eſt altéré & corrompu; les nations les plus polies ont eu la religion la plus abſurde. Avons-nous beſoin d'un autre ſigne pour connoître la ſource divine de laquelle le culte plus ancien étoit ſorti?

Dans le cas où les hommes ſeroient nés fortuitement du limon de la terre; réduits au pur inſtinct des animaux, diſperſés comme eux ſur la face du globe, il auroit fallu, ſelon nos Philoſophes, des ſiecles entiers, avant que ces brutes à deux pieds euſſent pu ſe former ſeulement un langage: elles ſeroient reſtées encore plus long-temps ſans aucune notion de morale (*a*). Eſt-ce ainſi qu'un Dieu, infiniment bon & ſage, pouvoit créer & abandonner l'homme? Diſons mieux; s'il n'eût été d'abord qu'un animal, il le ſeroit encore; il n'auroit pas formé une ſociété plus parfaite que celle

(*a*) Diſcours ſur l'Inégalité, p. 368 & ſuiv.

des ſinges & des caſtors. Mais Dieu n'a pas attendu la révolution des ſiecles pour donner la forme à ſon ouvrage ; il a fait les animaux tels qu'ils ſont, & l'homme tel qu'il eſt, doué de raiſon, de conſcience, de ſociabilité, de notions religieuſes ; ſans ces dons précieux, c'eût été le plus malheureux de tous les êtres. Il y a un Dieu : donc la religion eſt auſſi ancienne que la race humaine ; cette antiquité eſt prouvée d'ailleurs : donc la religion vient de Dieu. Nous avons réfuté les autres origines que l'on a voulu lui donner (*a*).

4°. Dieu intelligent & ſage n'agit point ſans deſſein, ni pour des fins oppoſées à ſes perfections infinies. Puiſqu'il eſt la bonté même, il n'a point fait des créatures ſenſibles pour les tourmenter par de vaines terreurs, pour les abuſer par des chimeres, pour les mettre ſans ceſſe en contradiction avec elles-mêmes. Puiſque l'homme a beſoin d'une religion, c'eſt Dieu qui lui a donné ce beſoin : s'il eſt conſtamment déterminé à s'en faire une, vraie ou fauſſe ; ce penchant de la nature vient de Dieu : s'il a une horreur

(*a*) Ci-deſſus, tome I, c. 2, art. 2 & 3.

invincible pour l'athéiſme ; donc Dieu ne l'a pas deſtiné à être Athée : s'il ne peut trouver ſa conſolation que dans les ſentimens religieux ; donc c'eſt Dieu qui les a gravés dans ſon cœur.

Mais il eſt certain d'ailleurs, que quand l'homme n'a ſuivi que ſes propres lumieres, il s'eſt égaré ſans retour ; Dieu, qui prévoyoit ce malheur, a dû y pourvoir dès l'origine par une révélation certaine & par les moyens néceſſaires pour la perpétuer : une tradition conſtante nous apprend qu'il l'a fait. Si l'homme s'eſt volontairement écarté de ce plan de Providence, il eſt ſeul comptable de ſon erreur, il ne peut s'en prendre à Dieu. Ainſi la nature & les faits, le raiſonnement & la tradition, nous apprennent la même choſe & ſe ſoutiennent mutuellement.

§. IV.

5°. Les plus anciens Philoſophes, tels que Pythagore & ſes diſciples, ont trouvé la religion établie de temps immémorial ; ils ont reconnu la néceſſité de l'autorité divine pour la fonder. Ils ont regardé la religion comme le premier

devoir de l'homme, comme le principe de la ſageſſe & la perfection de la Philoſophie. » Il eſt évident, diſoient-ils, » que l'homme doit faire ce qui eſt » agréable à Dieu; mais il n'eſt pas fa- » cile de le connoître, à moins qu'un » homme ne l'ait appris de Dieu lui- » même, ou des génies, ou n'ait été » éclairé par une lumiere ſurnaturel- » le (*a*). « Platon & Socrate ont parlé de même. On ne doit donc pas être ſurpris que les Pythagoriciens aient été les meilleurs moraliſtes de l'antiquité; ils fondoient la morale ſur ſa vraie baſe, & ne la ſéparoient point de la religion. Les autres Philoſophes raiſonnerent différemment, ils pervertirent la morale. Les premiers furent des Sages & des Légiſlateurs qui ſervirent utilement la ſociété; les ſeconds n'étoient que des Sophiſtes qui ont travaillé à ſéduire & à corrompre les hommes.

6°. C'eſt une erreur groſſiere des Incrédules, de penſer que nos devoirs envers Dieu n'ont aucune relation à la ſociété; que l'homme ſolidement religieux n'en eſt pas mieux diſpoſé à aimer

(*a*) Iamblique, Vie de Pythagore, c. 28.

& à ſervir ſes ſemblables. L'ingratitude à l'égard de notre premier bienfaiteur, le révolte contre ſa Providence, l'amour effréné de la liberté, l'oubli de la vie future, ont-ils donc le pouvoir d'amollir le cœur de l'homme & de le rendre plus vertueux ? Une religion qui nous apprend que nous ſommes enfans d'un même pere, objets des ſoins d'une même Providence, aſſujettis aux mêmes loix, deſtinés au même bonheur éternel, nous donne par-là même les plus touchantes leçons d'umanité, de bienfaiſance, de charité, d'indulgence envers les autres hommes. Il n'eſt pas un ſeul dogme ; pas une ſeule pratique de la religion révélée, qui ne nous porte aux vertus ſociales. Si j'enviſageois mes ſemblables comme des productions du haſard, comme des animaux parmi leſquels un deſtin fortuit m'a placé ; en ſerois-je mieux encouragé à leur faire du bien, que quand je penſe que Dieu nous a faits tous à ſon image, tous freres, nous a commandé de nous aimer & de nous aider ?

Un déiſte demande : *Que nous importe le dogme de la création?* J'aimerois autant qu'il demandât, qu'importe à l'hom-

me de ſavoir s'il a un pere & des freres, & s'il n'eſt pas bâtard ? Il importe de démontrer l'unité & la ſpiritualité de Dieu ; on ne peut le faire qu'en prouvant la création (*a*). Il importe de ſavoir qu'il eſt tout-puiſſant, & la création nous en convainc : il importe de croire qu'en nous créant, Dieu nous a impoſé des devoirs moraux fort étendus ; ces devoirs n'ont été bien connus que par ceux qui ont admis la création.

Dieu, dit-on, n'a pas beſoin de nos reſpects & de nos ſervices ; nous le ſavons ; cette vérité s'enſuit de la création même ; mais il nous a formés de maniere que nous avons beſoin d'être aſſujettis à ce devoir : il n'avoit point beſoin de l'univers, cependant il l'a créé. il faut un joug qui nous retienne ; un lien qui nous uniſſe, une morale qui nous dirige une religion qui nous humaniſe. Tel eſt l'auguſte caractere de celle que Dieu a révélée dès la création, & qui prouve la fauſſeté de toutes les autres. Elle m'apprend que je ſuis né pécheur, & que j'ai beſoin de pardon : de quel droit oſerois-je l'eſpérer, ſi je ſuis vindicatif ?

(*a*) V. tome 2, c. v art. 1, §. 3.

Elle m'enſeigne que j'ai reçu de Dieu tout ce que je poſſede; m'eſt-il permis d'en abuſer, de refuſer du ſecours aux autres, ou de leur enlever ce que Dieu leur a donné? Elle m'avertit que j'ai beſoin du ſecours divin pour pratiquer la vertu : donc il m'eſt défendu d'être orgueilleux & de mépriſer mes ſemblables. Elle me dit qu'il y a dans le Ciel un Juge & un Rémunérateur des bonnes œuvres: donc, lorſque j'oblige des ingrats, mes bienfaits ne ſont pas perdus. Que l'on cite dans la religion révélée un ſeul dogme ſpéculatif dont les conſéquences directes ne tendent point à régler les mœurs.

§. V.

Si le culte extérieur a préciſément le même objet, peut-il être cenſé inutile?

Quelque puiſſant que ſoit l'inſtinct de la nature qui inſpire les ſentimens religieux, ceux-ci ne pouroient ſe communiquer & ſe perpétuer; ils ne ſeroient plus un lien de ſociété, s'ils n'étoient excités & entretenus par des ſignes extérieurs. L'homme n'eſt point un eſprit pur, ſes penſées, ſes affections dépen-

dent du miniſtere des ſens, il a beſoin de ſignes palpables pour remuer ſon ame. Une religion purement intérieure ne conviendroit qu'à un peuple ſourd & aveugle.

1°. Les ſentimens d'amour, de reconnoiſſance, de confiance, de reſpect envers l'Etre ſuprême, ſont trop vifs dans un cœur religieux pour y demeurer enfermés : il les fait éclater par les accens de la voix, par les mouvemens du corps, par des cérémonies énergiques. Ceux qui ont le mieux connu l'antiquité, y ont remarqué le goût décidé pour les ſignes expreſſifs, pour les images, les ſymboles, les allégories ; on l'a retrouvé chez les Sauvages. Un autel, un monceau de pierres, un trophée, un poteau élevé, un arbre marqué de caracteres, étoient autrefois les ſeuls monumens de l'Hiſtoire. Dans les premiers âges du monde, les hommes parloient peu, ils agiſſoient beaucoup ; ils peignoient les objets dont ils vouloient donner l'idée. Cette méthode étoit ſur-tout néceſſaire avant l'invention de l'écriture ; & cet art précieux, en étendant nos connoiſſances, n'a peut-être pas aſſez ſuppléé à l'éloquence muette des anciens. Les canti-

ques, la danſe, les offrandes, les ſacrifices, les repas communs, les ablutions, les libations, les effuſions d'huile & de parfums, ſont de tous les temps & de toutes les religions. Suppoſer que ce ſont-là des ſignes arbitraires, ſans force & ſans utilité, c'eſt méconnoître l'homme; ſi vous les lui ôtez, vous le plongez dans la ſtupidité & dans l'inertie.

» En négligeant, dit l'Auteur d'E-
» mile, la langue des ſignes qui parlent
» à l'imagination, l'on a perdu le plus
» énergique des langages. L'impreſſion
» de la parole eſt toujours foible; on
» parle au cœur par les yeux bien mieux
» que par les oreilles. Avant que la force
» fût établie, les Dieux étoient les Ma-
» giſtrats du genre humain; c'eſt par-
» devant eux que les particuliers faiſoient
» leurs traités, leurs alliances, pronon-
» çoient leurs promeſſes; la face de la
» terre étoit le livre où s'en conſervoient
» les archives. Des rochers, des arbres,
» des morceaux de pierres conſacrés par
» ces actes & rendus reſpectables aux
» hommes barbares, étoient les feuil-
» lets de ce livre ouvert ſans ceſſe à tous
» les yeux. Le puits du ſerment, le puits
» du vivant & du voyant, le vieux chê-

» ne de Mambré, le monceau du té-
» moin ; voilà quels étoient les monu-
» mens groſſiers, mais auguſtes de la
» ſainteté des contrats. Nul n'eût oſé
» d'une main ſacrilege attenter à ces
» monumens, & la foi des hommes
» étoit plus aſſurée par la garantie de
» ces témoins muets, qu'elle ne l'eſt
» aujourd'hui par toute la vaine rigueur
» des loix. Le Clergé Romain a très-
» habilement conſervé les ſignes exté-
» rieurs dans le culte (*a*) «.

Dans tous les temps, l'homme a ſenti que les mêmes démonſtrations extérieures qui témoignent à un autre homme le reſpect, la ſoumiſſion, la reconnoiſſance, pouvoient faire éclater les mêmes ſentimens envers la Divinité. Il n'a point fallu des réflexions profondes pour comprendre que fléchir les genoux ou ſe proſterner eſt une marque de ſoumiſſion ; que par les offrandes & les ſacrifices, on reconnoît avoir tout reçu de Dieu ; que par la priere on rend hommage à ſa puiſſance ; que ſe laver dans l'eau eſt un ſymbole de purification ; qu'une onction d'huile ou de par-

(*a*) Emile, tome III, p. 214, 215.

fum eſt un ſigne de guériſon ou de conſécration; que les repas communs ſont une preuve de fraternité, & ainſi du reſte (*a*).

Lorſque la religion fut altérée, ces mêmes cérémonies employées au culte des fauſſes divinités devinrent autant de pratiques ſuperſtitieuſes, furent accompagnées de crimes & de déſordres; conſacrées à l'honneur du vrai Dieu, c'eſt ce qu'il y a de plus reſpectable au monde. Les tourner en ridicule, parce que la ſuperſtition les a ſouvent profanées & rendu dangereuſes, c'eſt accuſer la nature de ce qu'elle s'exprime par-tout d'une maniere uniforme; c'eſt comme ſi l'on vouloit ſupprimer le langage humain, parce que les fourbes s'en ſervent pour mentir & pour tromper.

§. VI.

2°. Nous prouverons ci après, que la religion doit être une des premieres leçons de l'éducation; que l'homme doit l'apprendre par imitation, comme les devoirs de la ſociété civile; il faut donc

(*a*) Morgan, tome I, p. 237.

des ſignes ſenſibles, pour en donner à la jeuneſſe les notions & les ſentimens. L'homme né imitateur, prend inſenſiblement les idées, les inclinations, les habitudes, la tournure d'eſprit de ceux avec leſquels il vit, tout comme il contracte les accens de leur langage : par l'exemple, il devient vertueux ou vicieux, impie ou religieux : ce caractere ſeul démontre aſſez ſa deſtination. Les inſtructions de vive voix ſont utiles & néceſſaires ; mais les eſprits groſſiers ont peine à les comprendre ; les eſprits légers les oublient aiſément, ſi elles ne ſont ſoutenues par des actions qui parlent aux yeux. Il eſt bon de répéter à un enfant & à un eſprit borné, qu'il faut reſpecter la Divinité ; ils n'en feront rien, ſi vous ne les accoutumez à ſe proſterner devant elle. On a ſenti le beſoin des cérémonies dans la vie civile, & la néceſſité de frapper les yeux de la multitude par un appareil pompeux ; l'effet en eſt ſenſible chez les Chinois ; le cérémonial y ſupplée, en quelque maniere, à un code de loix fixes qu'ils n'ont point, & à la morale très-imparfaite de leurs Philoſophes. L'uſage en eſt encore plus néceſſaire dans la

religion. La Divinité inacceſſible à nos ſens, doit être rendue préſente par des ſymboles; il faut des temples, des autels, des miniſtres, des rites conſtans, pour rendre les eſprits attentifs, pour toucher & pour inſtruire (*a*). » Toutes » ces choſes qui ſeroient inutiles, & » même fort impertinentes dans l'état » de pure nature, ſont fort utiles dans » l'état de notre nature corrompue, & » ridicule «; c'eſt la réflexion d'un Philoſophe (*b*). Toute nation privée de ce puiſſant ſecours, eſt ſauvage, ſtupide, peu différente des animaux (*c*).

Ce n'eſt ni par haſard ni ſans deſſein que Dieu a rendu l'homme ſenſible à toute pompe extérieure, ſur-tout à celle dont la Divinité eſt l'objet. Ce ſentiment éclate déja dans les enfans; il ſe montre chez les Sauvages, comme chez les peuples civiliſés; les Philoſophes mêmes, malgré leurs dédains ſpéculatifs, en ſont quelquefois touchés. Nous en citerons des exemples dans notre

(*a*) Hume, 5e. Eſſai ſur l'entend. hum. p. 115. Fable des Abeilles, tome IV, p. 150.
(*b*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Cérémonies.*
(*c*) Eſprit des Loix, l. XXV. c. 3.

troiſieme partie. Ces hommes qui ſe vantent d'étudier la nature, & d'en ſuivre les mouvemens, ſe bouchent ici les oreilles pour ne pas entendre ſa voix. Ils approuvent la magnificence & les décorations dans les ſpectacles deſtinés à corrompre les mœurs; ils voudroient retrancher le culte extérieur, établi pour porter l'homme à la vertu.

Aucun des anciens Philoſophes n'a conclu à ſupprimer le culte religieux, quoique pluſieurs en ſentiſſent les abus. Les Epicuriens mêmes n'oſerent s'élever contre un uſage qui tenoit de ſi près à l'ordre de la ſociété; ils s'acquittoient comme les autres hommes du culte public; pluſieurs en firent les fonctions, quoiqu'elles s'accordaſſent très-mal avec leurs principes; c'eſt ſur quoi ils ont été rigoureuſement cenſurés par les autres Philoſophes (*a*).

Cependant un Déiſte Anglois ſoutient que l'uſage des ſymboles ſenſibles eſt pernicieux. 1°. Dit-il, cela eſt inutile, puiſque ces ſignes extérieurs ne ſignifient rien, ſi on ne les explique, il eſt plus ſimple de s'en tenir aux paro-

(*a*) V. Plutarque contre les Epicuriens.

les. 2°. Comme ces ſignes font une impreſſion profonde ſur le peuple, il y attache bientôt plus d'importance qu'il ne faut, & une eſpece de ſainteté extérieure, qui n'eſt qu'une vaine imagination ; il prend ces ſignes pour l'eſſentiel même de la religion. 3°. Il oublie aiſément le vrai ſens de ces ſymboles, & il en réſulte infailliblement des erreurs. C'eſt ainſi que les Juifs rendirent un culte au ſerpent d'airain, & que les Catholiques Romains adorent les images (*a*).

Réponſe. Il n'eſt pas aiſé de comprendre comment les ſymboles qui ſont utiles & néceſſaires dans la vie civile, peuvent être inutiles & pernicieux dans la religion ; les raiſons alléguées le prouvent très-mal. 1°. Il eſt faux que les ſignes extérieurs ne ſignifient rien par eux-mêmes, autrement un muet ne pourroit s'exprimer par des geſtes. Dans tous les pays du monde, ſe proſterner eſt un ſigne de reſpect & de ſoumiſſion ; une ablution déſigne une expiation ; une offrande témoigne de la reconnoiſſan-

(*a*) Tindal, Chriſtian. auſſi ancien que le monde, c. 11, p. 155, 156.

ce, &c. Le peuple ne peut avoir continuellement à ſes côtés un catéchiſte pour lui rappeller ſa croyance; ſans aucun diſcours, la ſimple vue d'une croix lui donne l'idée du myſtere de la Rédemption. 2°. Puiſque les ſignes extérieurs font *une impreſſion profonde* ſur le peuple, il eſt donc faux qu'ils ne ſervent à rien *par eux-mêmes*; l'un de ces reproches détruit l'autre; le peuple ne peut y attacher d'importance qu'à proportion de celle qu'il attache à la choſe ſignifiée: preuve que ces ſignes contribuent à l'affectionner à la religion. 3°. Le danger des abus prouve la néceſſité d'apprendre ſoigneuſement au peuple le vrai ſens & la valeur des ſignes: de même que les leçons ſeroient peu efficaces ſans les ſignes, ceux-ci deviendroient muets ſans les paroles. Il ne s'enſuit pas qu'ils ſoient dangereux par eux-mêmes. La groſſiereté du peuple démontre la néceſſité de réunir pour lui toutes les voies d'inſtruction. Il peut prendre de travers les paroles auſſi bien que les ſignes; s'enſuit-il qu'il ne faut pas lui parler? Quant au reproche d'idolâtrie fait aux Juifs & aux Chrétiens c'eſt une vieille calomnie que nous réfuterons ailleurs.

§. VII.

Puiſque tous les dogmes de la religion primitive ont une connexion eſſentielle avec la pureté des mœurs, le culte extérieur, toujours relatif au dogme, & qui n'en eſt que l'expreſſion, doit influer à ſon tour ſur l'ordre public & ſur le repos de la ſociété.

Selon la remarque d'un Auteur, qui a ſuivi de près la marche des inſtitutions civiles, la religion eſt antérieure à l'établiſſement des ſociétés, & indépendante de toute convention humaine (*a*). Que l'on remonte à l'origine des nations, l'on verra les premieres ſociétés ſe former par les pratiques de religion, par les aſſemblées & par les fêtes, par des ſacrifices & des repas communs, par des alliances auxquelles on ſuppoſoit toujours la Divinité préſente. La ſupputation des temps & l'ordre civil qui en dépend, ont commencé par la conſécration de certains jours au culte de Dieu. L'Ecrivain ſacré, parlant de la création des aſtres, dit que Dieu a deſ-

(*a*) Origine des Loix, des Arts & des Sciences, 1e. part. c. 1, art. 1.

tiné

tiné leur cours à indiquer les temps ou les assemblées (*a*) : dans les anciennes Langues, le même terme מועדים exprime les temps, les assemblées, les fêtes: preuve irrécusable des anciennes mœurs.

Les plus anciens Législateurs, tels qu'Osiris chez les Egyptiens; Zoroastre chez les Perses; Orphée, Minos, Cécrops chez les Grecs; Numa chez les Romains; Manco Capac chez les Péruviens, se sont servi de la religion pour rassembler, pour fixer, pour civiliser des hommes encore errans & sauvages; tous ont été guidés par le même instinct, qui est celui de la nature & du bon sens. Sur ces nœuds si anciens, si universels, si sacrés, est fondé l'ordre public chez toutes les nations; quiconque veut les rompre, s'expose à saper la société par le fondement, à ramener la barbarie parmi les hommes.

Nous n'en avons plus affaire, s'écrient les Philosophes modernes; ce sont-là, si l'on veut, les lisieres par lesquelles les hommes enfans se sont laissés conduire; mais nous sommes assez vieux pour nous en passer. Si, en deve-

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 14.

nant vieux, les hommes changent de nature, la morale, les loix, la religion, peuvent devenir ſuperflues; s'ils ſont toujours hommes, les mêmes liſieres ſeront néceſſaires juſqu'à la fin des ſiecles.

Il eſt prouvé, par une expérience générale, que toute peuplade iſolée eſt inſociable par ſa timidité même; un Sauvage craint naturellement un étranger, il le regarde comme un ennemi. L'état de guerre a donc précédé la civiliſation; c'eſt pour le faire ceſſer que la religion étoit donnée à l'homme; & les Philoſophes, toujours aveugles, viennent nous dire que c'eſt elle qui a diviſé les hommes. Ils étoient diviſés par la ſtupidité & par la peur, avant de ſe diviſer par la religion (*a*).

Selon Cicéron & d'autres Auteurs anciens & modernes, les *myſteres* ont tiré les hommes de la vie errante & ſauvage, leur ont enſeigné la morale & la vertu, les ont accoutumés à une vie réguliere & différente de celle des animaux (*b*). C'eſt, diſent-ils, ce qui

(*a*) V. l'eſprit des Uſages & des Coutumes des différens peuples, l. VII, c. 7, tom. II, p. 107.

(*b*) Cic. de Legib. l. I : l'Antiq. dévoilée par ſes uſages, tome II, l. III, c. 1.

rendit les myſteres ſi reſpectables chez toutes les nations. Or, le principal objet des myſteres dans leur origine, étoit, ſelon ces mêmes Auteurs, d'apprendre aux initiés l'unité de Dieu, l'immortalité de l'ame, les peines & les récompenſes de la vie future. L'appareil extérieur dont ils étoient revêtus, les préparations & les épreuves dont ils étoient précédés, ſervoient à en rendre les leçons plus frappantes, & à les graver plus profondément dans la mémoire. Si dans la ſuite des ſiecles ils furent altérés & corrompus, leur inſtitution primitive n'étoit ni moins utile, ni moins louable.

Que le fait ſoit vrai ou faux, il n'en réſulte pas moins que le culte extérieur a paru néceſſaire aux Sages de tous les temps.

La religion *domeſtique* des Patriarches n'avoit pas beſoin de *myſteres ;* ſes leçons dictées par la Divinité même, rendues ſenſibles par les pratiques d'un culte ſimple & pur, étoient faites pour tous les hommes ; il n'en eſt aucune qui ne dût contribuer à les rendre meilleurs. Nous allons le montrer en détail.

§. VIII.

Les assemblées & les fêtes n'étoient pas seulement destinées à rendre publics & solemnels les hommages rendus à la Divinité, mais à réunir les hommes, à les accoutumer à vivre en commun, à établir entr'eux la fraternité à laquelle une vie errante & isolée, la distinction des possessions, la distance des habitations, mettoient obstacle. Dieu, seul Roi, seul Magistrat, étoit censé présider à l'assemblée; les assistans apprenoient à se regarder comme membres d'une même famille. Ceux qui avoient appris à observer la marche des astres, sur-tout le cours de la lune, instruisoient les autres de l'ordre qu'il falloit mettre dans les travaux de l'agriculture. Le peuple des campagnes conserve encore un reste de cet ancien esprit; c'est par les fêtes qu'il distingue les mois, les saisons, les époques relatives à ses occupations & à ses affaires. Un Auteur très-instruit observe fort bien que les fêtes liées à l'agriculture, transportées dans les villes, perdirent leur signification, & devinrent en quelque maniere

abſurdes ; mais elles n'en étoient pas moins ſages dans leur origine (*a*).

Par les dons & les ſacrifices offerts en commun, toujours ſuivis d'un repas auquel tout le monde étoit admis, l'homme étoit averti de regarder les biens de ce monde comme des préſens & des graces du Créateur, & leur poſſeſſion comme un dépôt qu'il devoit partager avec les indigens. Les prieres & les cantiques repétoient la même leçon ; ils tendoient à inſpirer aux riches la libéralité & la commiſération, aux pauvres la ſoumiſſion & la confiance, à tous la modération & l'uſage frugal des dons de la nature. Le maître & l'eſclave, le pere & les enfans, le jeune homme & le vieillard, les voiſins & les étrangers participoient à la même victime. C'eſt là que l'on oublioit les maux de la vie, que la joie naiſſoit dans les cœurs ; l'humanité ſe développoit, les paſſions conſentoient à demeurer captives ſous le joug de la religion. La priere, dit un Déiſte célebre, en nous rappelant la ſouveraine bonté de Dieu, nous excite

(*a*) Hiſt. du Calendrier, p. 81.

à l'imiter en faiſant du bien à nos ſemblables (*a*).

Le jour de repos conſacré chaque ſemaine à ces pratiques ſalutaires, n'étoit pas ſeulement inſtitué pour conſerver la mémoire de la création, pour louer & bénir l'auteur de toutes choſes, mais pour procurer un délaſſement néceſſaire à l'homme affaiſſé ſous le poids du travail, aux domeſtiques, aux eſclaves, même aux animaux. C'étoit une leçon d'humanité & de douceur. Dieu s'en explique clairement dans la loi qu'il donna aux Hébreux (*b*) Nous verrons ailleurs que le grand nombre des fêtes chrétiennes eſt venu en partie du même motif.

Les purifications & les expiations, en faiſant ſouvenir l'homme qu'il eſt pécheur, &, comme parlent les livres ſaints, *entraîné au mal dès ſa naiſſance*, lui apprenoient à uſer d'indulgence envers ſes ſemblables, à remettre au Seigneur le ſoin de la vengeance, à pardonner les fautes de ſes freres, à com-

(*a*) Tindal, Chriſtian. auſſi ancien que le monde, c. 5, p. 38.

(*b*) Deut. c. 5, ℣. 14 & 15.

patir à leurs foibleſſes. Mais, ce que l'on aura peine à croire, pendant que certains Philoſophes diſent que les myſteres & les expiations chez les Païens étoient ce qu'il y avoit de plus reſpectable & de plus ſalutaire au monde, d'autres ſoutiennent que la pénitence & la réconciliation du pécheur ſont une pratique funeſte dans la religion révélée.

S'il y a dans la vie ſociale un engagement de la derniere conſéquence, c'eſt le mariage; la religion y a préſidé dès les premiers temps: en formant ce nœud indiſſoluble à la face des autels, les hommes ont appris à le reſpecter, à regarder leurs ſermens comme ſacrés & irrévocables, à mieux remplir leurs obligations mutuelles & leurs devoirs envers les enfans qui naiſſent de cette union. Les Patriarches & leurs épouſes regardoient la fécondité comme un don de Dieu, comme un effet de la bénédiction primitive que Dieu avoit donnée à nos premiers parens (*a*). Des peres & meres perſuadés que leurs enfans ſont un bienfait de la Providence, ſeront-ils

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 28: c. 30, ℣. 2.

tentés de les étouffer, de les expoſer, de les vendre, d'en négliger l'éducation, comme ſont tant de nations barbares, & d'autres qui paſſent pour civiliſées? Les Philoſophes qui veulent changer ces idées, ont-ils prévu les ſuites de la licence qu'ils voudroient établir? Il ne tient pas à eux que le mariage ne ſoit proſcrit comme un joug inſupportable; ils ſouhaiteroient que, ſemblable aux brutes, l'homme pût aſſouvir en liberté une paſſion qui ne reſpecte rien; qu'il pût méconnoître impunément les liens du ſang & les devoirs de la paternité; qu'il n'y eût entre les deux ſexes d'autres liaiſons que celles du goût ou du haſard. Cette morale, digne des étables d'Epicure, ne tend pas à moins qu'à dépeupler l'univers.

Des ſermens, des promeſſes, des alliances auxquelles on faiſoit intervenir la Divinité, devoient paroître plus auguſtes & plus inviolables: ſi la crainte d'un Dieu vengeur n'a pas empêché tous les parjures, elle en a du moins diminué le nombre, & ç'a été autant de gagné au profit de la ſociété. L'hoſpitalité contractée par la participation au

même ſacrifice, devenoit un droit ſacré; cet uſage étoit très-néceſſaire dans les ſiecles où l'humanité ſeule pouvoit offrir un aſyle aux voyageurs.

On ſe tromperoit groſſiérement, ſi on penſoit que les honneurs funebres rendus aux morts venoient uniquement de la tendreſſe que chaque particulier conſervoit pour ſes proches; ils avoient un objet plus intéreſſant. C'étoit un témoignage authentique de la croyance de l'immortalité de l'ame, & une précaution contre l'homicide. Un homme accoutumé à reſpecter les cendres des morts, à n'enviſager un cadavre qu'avec une eſpece de frayeur religieuſe, n'ira pas de ſang froid plonger le poignard dans le ſein de ſon frere. On étoit perſuadé que la terre, abreuvée du ſang de l'homme, crioit vengeance contre celui qui l'avoit répandu (*a*). Il eſt eſſentiel aux repos de la ſociété que la mort d'un homme, auſſi bien que la naiſſance, ſoit un événement public. L'Auteur du Dictionnaire Philoſophique, qui ſe plaint de ce que l'on reſpecte plus les

(*a*) Gen. c. 4, ℣. 10.

morts que les vivans (*a*), n'a pas ſenti les conſéquences de ce reſpect. Quand on réfléchit ſur les terribles effets de la vengeance, ſur la multitude des meurtres commis chez les nations barbares, ſur l'inhumanité avec laquelle on ſe jouoit autrefois de la vie des eſclaves, on comprend que la ſageſſe a préſidé à l'inſtitution des pompes funebres & à l'uſage de regarder les tombeaux comme un aſyle ſacré.

Nous verrons dans la ſuite que ces pratiques ſalutaires furent ſoigneuſement conſervées ſous la loi Moſaïque; que la religion chrétienne les a ſagement retenues dans ſon culte, qu'elle en a écarté tout ce qui peut les faire dégénérer en abus : mais elle y a donné la forme convenable au degré plus parfait de civiliſation auquel les peuples étoient parvenus, lorſque J. C. parut ſur la terre. La différence qu'il y a entre les nations chrétiennes & les peuples infideles, vient autant de la ſageſſe du culte extérieur que de la ſainteté de la morale & de la pureté des dogmes.

(*a*) Art. *Antropophages.*

L'Auteur Anglois qui a cru que le culte extérieur n'a pas exiſté avant la naiſſance du Polythéiſme & de l'idolâtrie, s'eſt groſſiérement trompé (*a*).

§. IX

On doit donc enviſager le culte extérieur ſous trois faces différentes. 1°. C'eſt une profeſſion de foi viſible & palpable, toujours relative au dogme, qui ſert à en perpétuer la croyance, à en prévenir l'altération. 2°. C'eſt une leçon de morale qui rappelle continuellement à l'homme le ſouvenir de ſes devoirs. 3°. C'eſt un lien de ſociété qui établit une connexion intime entre la religion & la tranquillité publique. Ainſi l'ont conſidéré tous les ſages : ſous aucun de ces trois aſpects il ne peut paroître indifférent. Si les cenſeurs de la religion étoient mieux inſtruits, ils ſeroient plus réſervés dans leur critique ; ils s'épargneroient le ridicule de blamer des uſages dont ils ne voient ni le ſens ni les effets.

L'influence de la religion ſur l'état

(*a*) Morgan, moral Philoſ. tome I, p. 230 & ſuiv.

des ſociétés, eſt ſans doute moins ſenſible aujourd'hui que dans les temps anciens, mais elle n'eſt pas moins réelle. Si on veut jeter les yeux ſur les peuplades iſolées qui ſont diſpercées aux extrémités de grands royaumes, dans des pays de montagnes & de forêts, dans des campagnes arides & ſtériles; on verra qu'une portion très-nombreuſe de notre eſpece ne peut avoir d'autre lien de ſociété qu'une religion commune, & des pratiques qui obligent les différentes familles à ſe raſſembler de temps en temps. Les affranchir de ces devoirs, ce ſeroit les réduire bientôt au même état que les bêtes fauves qui vivent par troupes dans les forêts.

Dans les climats rigoureux du Nord, dans les pays de montagnes où la terre eſt couverte de neige pendant ſix mois de l'année, les peuples ne ſortent de chez eux que les jours de fête, ou lorſqu'ils y ſont obligés par des devoirs de religion. C'eſt la néceſſité d'y ſatisfaire & le déſir de s'en acquitter plus commodément, qui, de pluſieurs hameaux diſperſés, forment enfin un village. Sans ce motif, point de communication au dehors, ſi ce n'eſt une ou deux fois l'année, pour

ſe procurer la néceſſité de la vie. Chaque famille, loin de chercher le voiſinage des autres, s'en éloigne au contraire, pour être moins gênée dans ſes poſſeſſions & plus indépendante. Ceux qui ont été ainſi élevés & accoutumés à vivre preſque ſeuls, redoutent la ſociété, ils ne peuvent ſe ſouffrir pendant vingt-quatre heures dans un village. Si la religion ne les force à ſortir ſouvent de leur demeure, plus d'inſtruction, plus de connoiſſance de ce qui ſe fait ailleurs, plus de décence publique à obſerver. Dans chacune des ces chaumieres iſolées, on peut naître, vivre & mourir ſans être connu, ſans que le véritable état d'aucun individu ſoit conſtaté.

Que l'on compare la ruſticité, l'ignorance, la ſtupidité de ceux qui menent cette ſorte de vie, avec les mœurs de ceux qui vivent en ſociété, à qui la religion ſert de ſauvegarde & de regle; on verra ſi les pratiques qu'elle ordonne peuvent être ſupprimées ſans que l'ordre public en ſouffre. Toutes les nations, ſi l'on excepte les peuples vagabonds & ſauvages, ont reconnu la néceſſité des temples & des aſſemblées de religion (*a*).

(*a*) Eſprit des Loix, l. XXV, c. 3.

En général, parmi les habitans de la campagne, dans la plupart des villages, loin des tribunaux, des ſurveillans, des officiers du Prince, que deviendront les mœurs, le principes de ſociété & d'humanité, s'il ne s'y trouve au moins un miniſtre de la religion, plus inſtruit que ceux qu'il doit conduire, obligé par état d'en faire des hommes, en les faiſant chrétiens; qui exerce parmi eux une eſpece de magiſtrature paternelle & charitable, qui ſe conſacre par vertu au ſervice de ces peuples abandonnés? Mais tel eſt le zele des incrédules pour le bien de l'humanité; pourvu qu'ils vivent dans le ſein des villes, au milieu des plaiſirs, de la liberté, de l'indépendance, eſt-ce à eux de s'informer ſi, aux extrémités du royaume, il y a des brutes & des automates? Devenus de pures intelligences depuis qu'ils ſont Déiſtes ou Athées, ils n'ont plus beſoin de rites extérieurs pour être héroïquement vertueux: les grands par molleſſe & pour ſe diſtinguer, laiſſent au peuple le fardeau de la religion publique à porter. Des hommes raſſemblés pas la fureur du plaiſir, par l'intérêt, par l'ambition, par un luxe faſtueux, peuvent ſe paſſer d'aſſemblées religieu-

ſes. On ſait combien les mœurs y gagnent, combien de prodiges de vertu l'on voit éclore dans des ſociétés ſi parfaites.

§. X.

Nous convenons que les paſſions humaines qui abuſent de tout, ont ſouvent dénaturé le culte religieux; qu'au lieu des pratiques ſimples, inſtructives, ſalutaires de la religion primitive, les peuples tombés dans l'idolâtrie ont établi des rites abſurdes, honteux, cruels & barbares. Mais l'abus de la religion ne vient point d'elle; pour qu'elle fût incorruptible, il faudroit que l'homme fût impeccable. Les nations abruties ont abuſé de même de la légiſlation en établiſſant des loix pernicieuſes, de la morale naturelle en autoriſant des crimes, du gouvernement en laiſſant éclore le deſpotiſme, de la raiſon en adoptant des erreurs. Ce ne ſont ni les loix, ni la raiſon, ni la religion qui ont péché; c'eſt l'homme qui, révolté contre elles, a tourné à ſa perte ce qui devoit faire ſon bonheur.

De cet abus même il réſulte que Dieu, par ſageſſe & par bonté, a dû enſeigner

lui-même dès la création les dogmes néceſſaires & le culte qu'il daignoit accepter. Il eût été trop dangereux de livrer au caprice & à l'imagination des particuliers une inſtitution ſi importante. Auſſi Dieu a inſtruit nos premiers peres; il leur a révélé la vraie religion naturelle, il a ordonné les aſſemblées, les offrandes, les ſacrifices, les prieres, les cérémonies propres à perpétuer le ſouvenir de la création, la foi à la Providence, l'idée de la vie future, les devoirs eſſentiels de la morale. Aucun de ces rites primitifs n'a été arbitraire ni ſuperflu, encore moins ſuperſtitieux; tout étoit ſage, raiſonnable, digne de Dieu & de l'homme. C'étoit un dépôt ſacré qui devoit ſe tranſmettre des peres aux enfans par une tradition conſtante: ainſi l'ont enviſagé les Patriarches. Ces vieillards vénérables, qui comptoient pluſieurs ſiecles de vie, qui touchoient de près à l'origine des choſes, étoient les Docteurs & les Prêtres-nés de leur famille. Dès que l'on s'eſt écarté de leurs leçons, dès que l'homme a voulu être l'artiſan de ſa religion, il s'eſt égaré, il n'a tranſmis à ſes deſcendans que des erreurs & des fables. De là la diſtinction re-

marquable entre les enfans de Dieu & les enfans des hommes (*a*), entre les fideles Sectateurs de la religion révélée & les aveugles partisans des superstitions humaines.

Plus l'on remonte dans les fastes de l'histoire, plus l'on approche de l'origine des nations, plus leur religion paroît pure & raisonnable; c'étoit l'héritage de Noé & de ses enfans avant la dispersion. Si c'eût été l'ouvrage du raisonnement humain, le contraire auroit dû arriver; il est impossible que l'homme au berceau raisonne plus sensément que dans l'âge viril. Les nations civilisées auroient donc établi un culte plus sage que les peuples encore grossiers : dans les climats éclairés par la philosophie on ne trouveroit pas les mêmes abus que dans les lieux couverts des ténebres de l'ignorance; la religion auroit naturellement suivi le progrès des connoissances humaines. Point du tout. Les peuples les plus intelligens, lorsqu'il s'agissoit d'arts, de littérature, de législation, de politique, semblent stupides en fait de croyance & de culte. La Philosophie,

(*a*) Gen. c. 6, ℣. 2.

loin de remédier aux abus, les approuva, conſeilla aux peuples de conſerver le culte ſuivi par leurs peres, regarda comme une folie toute réforme en ce genre. Enfin par ſes diſputes, elle anéantit toute religion.

Nous avons obſervé ailleurs, que les religions humaines portent l'empreinte du caractere & des paſſions nationales, ſont toutes infectées d'un vice de terroir. Celle des Chinois montre un peuple enfant, conduit à la liſiere, qui craint de s'écarter des traces de ſes peres. Celle des Indiens eſt l'ouvrage de Philoſophes impoſteurs qui mépriſoient leurs éleves & dédaignoient la derniere claſſe des hommes. Les opinions & les rites des Egyptiens furent aſſervis au climat; les Grecs, fourbes, inconſtans, voluptueux, ſe peignirent dans leurs propres Dieux : les Romains, ſervilement imitateurs, copierent les fables des Grecs auſſi bien que leurs arts & leurs loix. Zoroaſtre a parlé en rêveur ambitieux de dominer ſur des eſclaves; Mahomet en ignorant voluptueux, dévaſtateur, orgueilleux & cruel.

La religion des Patriarches eſt exempte de ces défauts : donc elle ne vient point

des hommes. Sa conſervation dans une ſuite de familles, au milieu de la corruption générale, eſt un prodige de la Providence; les deux révélations ſuivantes par leſquelles elle a été confirmée & perpétuée, y ajoutent un nouveau caractere de divinité.

§. XI.

Premiere Objection. Dieu eſt incompréhenſible; l'idée que nous nous en formons eſt donc néceſſairement fauſſe, elle ne peut fonder aucun culte ni aucun devoir. Inacceſſible à notre eſprit & à nos ſens, Dieu ne peut punir ceux qui l'auront ignoré ou méconnu de bonne foi, encore moins ceux qui, révoltés de la fauſſe idée que l'on veut leur en donner, auront refuſé de lui rendre aucun hommage. Notre culte ne pourroit être fondé que ſur la bonté de Dieu bien prouvée : or elle ne l'eſt point; puiſqu'il ne nous doit rien, nous ne lui devons rien. Il n'a pas beſoin de notre gratitude, & l'ordre éternel des choſes ne peut nous inſpirer aucune reconnoiſſance (*a*). Ainſi

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 3 & 10. Le bon Sens, §. 5, 7, 30, &c.

raiſonnoient déja les Manichéens (*a*).

Réponſe. Quoique Dieu ſoit incompréhenſible, ſon exiſtence néceſſaire n'eſt pas moins démontrée; puiſqu'il eſt la cauſe premiere de toutes choſes, il eſt l'auteur de notre être, notre bienfaiteur, l'arbitre de notre deſtinée, notre légiſlateur : donc nous lui devons un culte, & l'Hiſtoire prouve qu'il en a preſcrit un dès la création. » Dieu, dit » l'Epicurien Celſe, n'a pas beſoin d'être connu & honoré; mais il veut nous » ſauver par cette connoiſſance, il la » donne aux hommes, afin que ceux qui » la reçoivent en deviennent meilleurs » & ſoient récompenſés, & que ceux » qui la rejettent malicieuſement ſoient » punis. (*b*) «. Belle leçon pour les Athées modernes.

Ils ſont forcés de convenir que tous les peuples ont l'idée de Dieu & en concluent la néceſſité d'une religion : donc c'eſt un inſtinct de la nature; il eſt abſurde d'argumenter contre.

Suppoſons que la raiſon ne puiſſe nous

(*a*) S. Aug. contrà adverſ. legis & prophet. l. 1, c. 18, n. 37, &c.

(*b*) Dans Orig. l. IV, n. 7.

donner une idée vraie de Dieu ; il s'enſuit qu'il a dû ſe révéler aux hommes : il l'a fait. Où ſont donc l'ignorance & la bonne foi des Incrédules ? Ils alleguent pour motifs de leur entêtement, l'envie de ſe délivrer de la *crainte importune* d'un Dieu vengeur, *l'indignation* que leur cauſent les funeſtes effets de la ſuperſtition, *la révolte* de leur raiſon contre des dogmes inconcevables, le reſſentiment des miſeres & des vices de l'humanité. Et-ce là de l'ignorance ?

Si Dieu, diſent-ils, vouloit exiger un culte, il devoit le tracer dans le ciel en caracteres lumineux & liſibles à tous les hommes, ne pas ſouffrir qu'un ſeul demeurât dans l'ignorance ou dans le doute de ſes volontés, nous rendre tous ſages & heureux, bannir de l'univers les ſouffrances, les erreurs & les crimes (*a*). Puiſqu'il ne l'a pas fait, il n'exiſte pas, ou s'il exiſte, il ne nous demande rien. Dieu a tort ſans doute ; telle eſt leur bonne foi.

Leur ingratitude eſt-elle une démonſtration contre la bonté de Dieu ? Après avoir bien déclamé contre elle, ſouvent

(*a*) Syſt. de la Nat. *Ibid.* Le bon Sens, §. 125.

ils ſont forcés de lui rendre hommage. Dieu n'a pas beſoin de notre gratitude, mais il a voulu y attacher ſes bienfaits & notre bonheur. Cela leur déplaît encore ; ils veulent des bienfaits, & par ſurcroît, le plaiſir de blaſphémer contre le bienfaiteur.

L'ordre éternel des choſes dans le ſens des Athées, eſt une abſurdité ; nous l'avons réfutée ailleurs.

§. XII.

Deuxieme Objection. L'idée de Dieu eſt purement arbitraire : l'un conçoit un Dieu exceſſivement bon ; l'autre un Dieu injuſte & méchant : celui-ci veut qu'il ſoit ſujet aux vices & aux paſſions de l'humanité ; celui-là qu'il ſoit la ſainteté même : que peut-il réſulter d'une notion que l'on forge à ſon gré ? Pour fonder un culte, il a fallu imaginer un Dieu qui s'irrite & qui s'appaiſe, avide de reſpects & d'offrandes, ſujet comme l'homme à la colere & à la clémence. De cette *Théanthropie* ſont nés tous les abus, les fables, les abſurdités, & les crimes qui déshonorent l'humanité. Tous les peuples ont adoré un Dieu cruel, in-

juſte, vindicatif, plein de caprices & de partialité ; la raiſon peut-elle adopter de pareilles folies (*a*) ?

Réponſe. Quand toutes ces déclamations ſeroient vraies, il s'enſuivroit ſeulement que la révélation étoit néceſſaire pour nous donner des idées vraies de Dieu, de ſon culte, de la morale ; auſſi Dieu y a pourvu. La queſtion qui reſte aux Incrédules eſt de prouver que cette révélation même nous a encore donné des idées fauſſes ; l'ont-ils démontré ? Qu'importe qu'il y ait eu cent religions fauſſes, s'il y en a une vraie, & s'il n'a tenu qu'aux hommes de la connoître & de la ſuivre ? Mais la révélation ne fait pas plus violence à la liberté humaine que la raiſon ; l'homme peut toujours réſiſter à l'une & à l'autre.

Nous avons vu ailleurs, que la prétendue *Théantropie* n'eſt qu'un vain épouvantail. Quoique les attributs divins ſoient des conſéquences directes de la notion *d'être néceſſaire*, on ne peut les exprimer qu'en langage humain ; nous n'en avons point d'autre. Les Matéria-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 2 & 5. Le bon Sens, §. 47, 185. Syſt. Social, 1e. part. c. 3.

liſtes mêmes n'ont point échappé à cet inconvénient. En mettant la *nature* ou la matiere à la place de Dieu, ils lui ont attribué les qualités divines & humaines, la puiſſance, l'intelligence, la prévoyance, la ſageſſe, la bonté, la juſtice : ils rendent exactement à la matiere le culte religieux que nous rendons à Dieu (*a*).

Il eſt faux que *tous les peuples* ayent adoré un Dieu cruel, &c. Les Patriarches, les Juifs, les Chrétiens, ſont à couvert de cette calomnie; nous la réfuterons amplement dans la ſuite. Des blaſphêmes lancés contre Dieu par les Incrédules, ne prouvent point qu'il ſoit méchant, mais qu'eux-mêmes le ſont beaucoup.

§. XIII

Troiſieme Objection. La religion ſuppoſe en Dieu des attributs incompatibles & contradictoires. » Un Dieu qui s'irrite » & qui s'appaiſe par des prieres, n'eſt » point immuable; un être que l'on of- » fenſe, n'eſt ni tout-puiſſant, ni par- » faitement heureux; un être qui n'em-

(*a*) V. Syſt. de la Nat. tome. II, c. dernier.

» pêche

» pêche point le mal qu'il pourroit em-
» pêcher, conſent au mal; un être qui
» donne la liberté de pécher, a réſolu
» dans ſes décrets éternels que le péché
» ſeroit commis; un être qui punit les
» fautes qu'il a permis de faire, eſt ſou-
» verainement injuſte & déraiſonnable;
» un être infini qui renferme des quali-
» tés infiniment contradictoires, eſt un
» être impoſſible & n'eſt qu'une chi-
» mere «. Voilà le fond de trois ou qua-tre chapitres du Syſtême de la Nature, exactement copiés par un autre raiſonneur, & reſſaſſés dans vingt brochures (*a*).

Réponſe. Des contradictions fondées ſur un abus perpétuel des termes, ne ſont pas fort redoutables; nous ſommes forcés de répéter ce que nous avons dit en parlant des attributs divins.

Dieu, de toute éternité, a réglé que l'homme qui peche ſera puni; que, s'il ſe repent ſincérement, il ceſſera d'être puniſſable: cela déroge-t-il à l'mmutabilité de Dieu? Lorſque Dieu punit ou que l'homme ſe ſent coupable, on dit

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 3, 7, 10. Le bon Sens, §. 55, &c. De L'Homme, par Helvet. tome II, Note, p. 739.

que Dieu eſt irrité, offenſé, en colere, réſolu à la vengeance, &c. parce qu'en pareil cas les hommes ſont ainſi affectés : eſt-ce à dire que Dieu ſoit ſujet aux paſſions, aux affections, aux variations humaines ? La raiſon & la révélation enſeignent le contraire. Quand le pécheur pénitent eſpere que Dieu ne le punira pas, il dit que Dieu eſt appaiſé, reconcilié, touché de compaſſion & de miſéricorde, diſpoſé à pardonner, &c. Cela ne ſignifie point que Dieu a paſſé de la haine à l'amitié, ou de la colere à la clémence, puiſqu'en Dieu tout eſt éternel. Si ces expreſſions déplaiſent aux Incrédules, qu'ils en trouvent de plus correctes, nous nous en ſervirons volontiers, pourvu qu'ils conſervent le fond du dogme.

Mais les Livres ſaints parlent ce langage. Je le crois ; ils parlent à tout le monde, & tout le monde n'entend point le jargon alambiqué des Philoſophes.

Offenſer Dieu, c'eſt faire ce que ſa loi défend, rien de plus. Que l'homme faſſe le bien ou le mal, ſoit récompenſé ou puni, heureux ou malheureux ; cela ne déroge en rien à la puiſſance, à la gloire,

à la félicité ſouveraine de Dieu. Il a fait l'homme libre, parce qu'il lui a plu; de toute éternité, il a prévu l'uſage que l'homme feroit de ſa liberté dans tous les cas poſſibles : cet uſage ne peut donc changer les décrets éternels de Dieu, ni en empêcher l'exécution.

Qui n'empêche point le mal, conſent au mal. Si par *conſentir* on entend la même choſe qu'*approuver*, l'axiome eſt faux. Dieu défend le mal, il donne tous les ſecours néceſſaires pour l'éviter ; il le punit ou en ce monde ou en l'autre : il ne l'approuve donc jamais. Il ne l'empêche pas toujours, quoiqu'il puiſſe toujours l'empêcher; parce que cela ne s'accorderoit point avec la nature de l'homme telle qu'il l'a faite. Créer l'homme libre, & l'empêcher d'uſer de ſa liberté, c'eſt ſe contredire. Diriger toujours ſa volonté au bien, de manière qu'il ne s'en écartât jamais, ce ſeroit un état ſurnaturel plus parfait que notre état préſent ; c'eſt le ſort des bienheureux dans le Ciel. Dans la queſtion de l'origine du mal, nous avons démontré qu'exiger de Dieu le *mieux* ou *le plus parfait*, c'eſt tomber en contradiction.

Un être qui donne la liberté de pécher,

a réſolu dans ſes décrets éternels que le péché ſeroit commis. Fauſſeté palpable. Ne point empêcher le péché quand on le prévoit, ce n'eſt pas le réſoudre ou l'ordonner par un décret. Mais l'auteur joue ſur le terme de *liberté.* Dans le ſens propre il ſignifie le pouvoir phyſique de faire le bien ou le mal ; en donnant cette faculté à l'homme, Dieu ne lui a ni commandé, ni conſeillé d'en abuſer. *Liberté*, dans un autre ſens, ſignifie permiſſion expreſſe de faire telle choſe impunément ; ainſi un maître dit à ſon valet : *Je te donne la liberté de ſortir.* Dieu ne donne jamais dans ce ſens la liberté de pécher, puiſqu'il le défend.

Tel eſt néanmoins le ſeul ſens dans lequel on peut dire qu'*un être qui punit les fautes qu'il a* permis *de faire, eſt injuſte & déraiſonnable.* Un maître qui a permis expreſſément à ſon valet de ſortir, ſeroit injuſte s'il le puniſſoit pour être ſorti ; mais quand il le lui a défendu, il a droit de le punir, quoiqu'il ne lui ait pas ôté la liberté phyſique de ſortir en lui mettant des entraves ou en l'enfermant ſous la clef. Dieu *permet* le péché dans ce ſens qu'il ne l'empêche point, & non autrement ; *permettre* & *défendre*

ſont contradictoires dans un autre ſens.

Mais des contradictions fondées ſur l'abus des termes, ſur des équivoques affectées, ſont-elles beaucoup d'honneur à nos adverſaires? Ils nous reprochent d'avoir forgé les attributs divins ſur le modele de ceux de l'homme; c'eſt une fauſſeté; & ils partent de ce modele qu'ils forgent eux-mêmes, pour argumenter contre Dieu: ils nous imputent les contradictions dont ils ſont ſeuls coupables.

§. XIV

Quatrieme Objection. La religion eſt inutile: ceux qui ne craigent que Dieu, ne ſont arrêtés ſur rien; on n'écoute la religion que quand elle favoriſe les paſſions; ſes leçons de paix & de charité ne ſont ſuivies par perſonne. En ſommes-nous plus vertueux, plus ſociables, plus humains, parce que nous croyons un Dieu? Les malfaiteurs que l'on envoye au gibet ne ſont pas des Athées; ceux-ci n'eſpérant rien après la mort, n'en ſont que plus intéreſſés à ſe rendre heureux dans la vie préſente par la pratique des vertus ſociales. Les Athées n'ont jamais été des citoyens dangereux; ce ne ſont

point des Athées ; mais des ſuperſtitieux & des fanatiques qui ont troublé l'univers. En général où il y a plus de ſuperſtition, il y a moins de mœurs (*a*).

Réponſe. En parlant de la néceſſité de la religion (*b*), & en poſant les fondemens de la morale, nous avons démontré l'abſurdité de cette invective : répétons en deux mots.

Je demande d'abord aux Incrédules : En êtes-vous plus vertueux, plus ſociables, plus humains, parce que vous niez Dieu ? Vous n'en êtes que plus hardis calomniateurs ; belle converſion !

1°. L'homme qui croit un Dieu & fait le mal, réſiſte tout à la fois à la religion, à la raiſon, au ſentiment moral, au déſir du vrai bonheur, aux loix, à la crainte du blâme, &c. comme un Athée qui péche réſiſte à ſa prétendue morale : eſt-il vrai que tout cela ſoit inutile ?

2°. La religion proſcrit toutes les paſ-

(*a*) Encyclop. art. *Vingtieme*, ajouté, pag. 859. Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 151 : c. 13, p. 272, tome II, c. 8, p. 254 : c. 9, p. 280. Le bon Sens, §. 141 & ſuiv. Syſtême Social, 1e. part. c. 3 : 3e. part. c. 4.

(*b*) Ci-devant, c. 2, art. 3, §. 12.

ſions & tous les vices : donc elle ne les favoriſe jamais ; donc on ne l'écoute point quand on ſuit ſes paſſions. Si un homme aveuglé par la paſſion, ſe perſuade que la religion lui permet de commettre un crime, ſon délire eſt une maladie de cerveau, & non un effet de la religion ; celui d'un Athée en pareil cas viendroit de la même cauſe. » Quand » l'imagination s'égare, dit l'un d'en» tr'eux, elle produit le fanatiſme, les » terreurs religieuſes, le zele inconſidé» ré, les frénéſies, les grands crimes ; & » l'imagination n'eſt réglée que quand » l'organiſation eſt heureuſe (*a*) «. Donc c'eſt l'organiſation & les paſſions qui en réſultent, qui ſont cauſe de tous les abus que l'on fait de la religion, de la morale, de la raiſon, des loix, & de tous les ſecours poſſibles. Aucun de ces lieus n'enchaîne invinciblement l'homme : mais doit-il être enchaîné ?

3°. Les malfaiteurs envoyés au gibet ne ſont point Athées ; ordinairement la vue du ſupplice les fait rentrer en eux-mêmes ; mais lorſqu'ils ont commis leurs

(*a*). Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 129, 130.

forfaits, ils étoient dans des diſpoſitions équivalentes à l'athéiſme. Tous les ſcélérats ont commencé par oublier Dieu & la religion : ils en font l'aveu; s'ils en ont conſervé l'extérieur, c'étoit un maſque pour ſe cacher. L'oubli de Dieu au moins momentané eſt donc ou la cauſe ou le compagnon de tous les crimes. Il eſt abſurde de prétendre que l'athéiſme réfléchi, raiſonné, réduit en ſyſtême, obſtiné juſqu'à la mort, auroit fait moins de mal.

4°. Un Athée ſyſtématique eſt intéreſſé ſans doute à ſe rendre la vie heureuſe ; un impie momentané ne l'eſt pas moins : nous voyons de quelle maniere il y procède tant que dure ſon impiété. Il cherche le bonheur dans le crime, & non dans les vertus ſociales : donc ſi l'Athée ſyſtématique eſt auſſi mal organiſé, il agira de même. L'athéiſme raiſonné ou l'athéiſme paſſager ſont eux-mêmes un effet de l'organiſation du cerveau : or un cerveau dans lequel l'athéiſme vient ſe loger, ou pour quelques momens, ou pour toujours, n'eſt pas des mieux conſtitués.

5°. Ce n'a pas toujours été faute de volonté, ſi les Athées n'ont point cauſé

de trouble dans l'univers. Il eſt fort heureux pour le genre humain que l'athéiſme ſoit ordinairement éclos dans la tête de quelques rêveurs qui n'étoient en état de faire ni bien ni mal, & qui évaporoient leur bile ſur le papier : mais ſi l'athéiſme entroit dans l'eſprit de ceux qui gouvernent, autant vaudroit être ſous l'empire immédiat de ces eſprits infernaux que l'on nous peint acharnés contre leurs victimes (*a*).

6°. *Où il y a plus de ſuperſtition, il y a moins de mœurs.* Cela n'eſt pas généralement vrai. Les Grecs & les Romains eurent des mœurs tant qu'ils furent ſuperſtitieux ; ils les perdirent en ceſſant de croire aux dieux & aux enfers. Avec de mauvaiſes mœurs on peut être ſuperſtitieux ou athée indifféremment. On cherche à calmer les remords, dans le premier cas, par la ſuperſtition ; dans le ſecond, par l'athéiſme : l'un & l'autre ſont donc l'effet plutôt que la cauſe de la dépravation des mœurs. La religion vraie & ſolide eſt le ſeul remede contre ces divers égaremens.

Point du tout, diſent les Athées, c'eſt

(*a*) Homel. ſur l'Athéiſme, p. 46.

un nez de cire que l'on tourne comme on veut; la religion s'accommode non ſeulement au climat, au temps, aux révolutions, au degré de connoiſſance de chaque nation, mais au tempérament, aux habitudes, aux préjugés de chaque individu.

Réponſe. Il en eſt de même de la morale des Athées; la raiſon n'eſt qu'une eſclave; la Philoſophie n'eſt pas moins complaiſante; elle ſuit Epicure ou Zénon, ſelon le ſiecle & le climat : donc toute barriere eſt inutile : donc il faut tout détruire.... donc il faut tout renforcer, joindre la philoſophie à la religion, les motifs naturels aux motifs ſurnaturels, la raiſon & les loix à la révélation. Celle-ci eſt invariable. Depuis vingt ſiecles, malgré le torrent des erreurs & des vices, l'Evangile n'a pas changé. Si des particuliers, ſi des ſectes en pervertiſſent le ſens, l'Egliſe le défendra juſqu'à la fin des ſiecles.

Les ſermens ſont encore inutiles; il y a des parjures que la religion autoriſe (*a*). Calomnie. La parole, les promeſſes,

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 13, p. 369. Le bon Sens, §. 193.

l'écriture ne ſont pas de mauvaiſes inventions, quoique les menteurs & les fauſſaires s'en ſervent pour tromper & pour voler.

§. XV.

Cinquieme Objection. La religion eſt pernicieuſe; c'eſt la ſource de tous les maux qui déſolent l'humanité. 1°. Elle rend l'homme malheureux en lui inſpirant des terreurs paniques; s'il a eu peur des éclipes, des cometes, des phénomenes du ciel, c'eſt qu'il les a regardés comme des ſignes du courroux des Dieux; il a cru que les ſonges, les augures, les préſages étoient des marques certaines de leurs volontés: de là tant de fêtes, de cérémonies, d'uſages lugubres chez tous les peuples. 2°. Elle a détaché l'homme de la terre, lui a donné du dégout pour le mariage & pour les plaiſirs: telle eſt l'origine du célibat, de la ſolitude, des auſtérités inſenſées de certaines ſectes; des Orphiques & des Pythagoriciens chez les Grecs; des Eſſeniens, des Thérapeutes, des Réchabites chez les Juifs; des Anachoretes & des Moines chez les Chrétiens; des Faquirs, des Brachmanes, des Talapoins chez

les Indiens ; des Bonzes de différentes sectes chez les Chinois. 3°. Dans tous siecles, on a eu l'imagination frappée de la fin du monde prochaine, de la venue d'un grand Juge, de la destruction de toutes choses. Les peuples ainsi effrayés & abrutis ont perdu courage, n'ont pensé à perfectionner aucune de leurs institutions. L'idée de Dieu n'a servi qu'à former des enthousiastes, des brouillons & des lâches (*a*).

Réponse. Il est absurde d'imputer à l'idée de Dieu & à la vraie religion les erreurs, les travers, les maladies des religions fausses ; il n'est pas difficile d'en justifier la premiere.

1°. Dans aucun temps, la révélation n'a inspiré à l'homme d'autre crainte que celle d'un Dieu vengeur du crime ; il le falloit : sans cette crainte, les méchans n'auroient aucun frein. Les Patriarches, loin de craindre les météores comme les Païens qui adoroient les astres, savoient que Dieu a créé les astres pour l'utilité de l'homme : *Ne craignez point les signes.*

(*a*) L'antiquité dévoilée par ses usages. Orig. du Despotisme Oriental. Syst. de la Nat. Espion Chinois. De l'Homme, par Helvet. &c. &c.

du ciel, comme font les autres Nations, disoit aux Juifs un Prophete (*a*). Les premiers hommes ont donc été mieux instruits que les Philosophes qui croyoient les astres animés.

Des Athées, témoins du déluge universel & de l'embrasement de Sodome, auroient-ils eu moins de frayeur que des hommes craignant Dieu ? Les Athées ne sont rien moins qu'intrépides ; ils disent que nous ne savons pas si l'univers n'est pas sur le point de s'abymer & de retomber dans le chaos ; que nous n'avons aucune certitude de sa durée. Excellente doctrine pour nous rassurer !

La foi aux songes, aux augures, aux présages, à l'astrologie, à la divination, étoit défendue aux Juifs aussi bien qu'aux Chrétiens ; au lieu que les Philosophes avoient pris toutes ces folies sous leur protection (*b*). Plusieurs Epicuriens y croyoient ; Spinosa & d'autres Athées étoient très-peureux. L'athéisme n'est donc pas un antidote infaillible contre la peur. Point de fêtes lugubres chez les

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 14. Deut. c. 14, ℣. 19. Psaume 103. Jérém. c. 10, ℣. 2.
(*b*) Cic. de Divin. l. II, n. 149.

Patriarches, chez les Juifs, ni chez les Chrétiens. L'Auteur de l'Antiquité dévoilée par ſes uſages, qui voyoit chez tous les peuples des terreurs paniques qui n'étoient que dans ſa tête, a été forcé de convenir que les fêtes juives n'avoient d'autre objet que de célébrer les bienfaits de Dieu & les événemens particuliers à la nation (*a*); il en eſt de même des nôtres. Moïſe parlant des fêtes, diſoit aux Juifs : *Vous vous réjouirez devant le Seigneur votre Dieu* (*b*).

2°. La religion n'a détaché de la terre, ni les anciens Juſtes, ni les Juifs, ni les Chrétiens. On a toujours cru, & nous croyons encore, que le plus ſûr moyen de gagner le Ciel eſt d'être bon citoyen ſur la terre. Nous parlerons en ſon lieu des Thérapeutes & des Moines; quant aux Orphiques, aux Faquirs, aux Bonzes, &c. nous n'avons rien à y voir. Mais il ſeroit bon de ſe ſouvenir que les Grecs, les Chinois, les Indiens, ont été inſtruits par des Philoſophes; & non par des Apôtres; que parmi ces Docteurs, les uns étoient croyans, & les autres Athées.

(*a*) Antiq. dévoilée, tome III, p. 66, 263.
(*b*) Levit. c. 23, ℣. 40. Deut. c. 12, ℣. 7.

3°. Les rêveries ſur la fin du monde, ſont venues de l'aſtrologie, de calculs aſtronomiques, & d'autres viſions; ceux qui en ont l'eſprit frappé en voyent les prédictions par-tout. Dieu en avoit préſervé nos premiers peres. Après le déluge, il dit à Noé : Le jour & la nuit, les années & les ſaiſons ſe ſuccéderont à perpétuité ſur la terre (*a*). Saint Paul défend aux fideles d'ajouter foi à ceux qui voudroient les effrayer par la prédiction de l'avénement prochain du Seigneur (*b*).

Graces à la ſupériorité de raiſon des Philoſophes, il y a eu bon nombre d'Athées dans les différens ſiecles, exempts de ſuperſtitions & de vaines terreurs, brûlans de zele pour le bien de l'humanité, ils ont dû tout créer, tout perfectionner, loix, morale, politique, arts, ſciences, commerce, induſtrie, &c. ramener le ſiecle d'or ſur la terre. Les anciens Athées, il eſt vrai, furent des hommes nuls; mais ceux d'aujourd'hui feront des miracles.... Attendons.

(*a*) Gen. c. 8, ℣. 21, 22.
(*b*). 2e. Theſſ. c. 2, ℣. 2.

§. XVI.

Sixieme Objection. La religion a détruit la morale, en la faiſant dépendre des volontés arbitraires d'un Etre ſupérieur à l'homme; dès lors les rites & les cérémonies ont tenu lieu de vertus. La facilité des expiations a diminué l'horreur du crime; des fanatiques ſe ſont perſuadés qu'il leur étoit permis d'être perfides & cruels envers les ennemis de leurs Dieux; qu'ils pouvoient effacer leurs péchés, en commettant des forfaits par zele de religion. Les Rois & les Magiſtrats ſont devenus des tigres, lorſqu'il s'eſt agi de punir de prétendus impies. Au lieu de réunir les hommes, la religion n'a ſervi qu'à les diviſer, à rendre leurs haines plus irréconciliables, & leurs guerres plus ſanglantes, qu'à former des enthouſiaſtes forcenés & frénétiques. (*a*). Dire que la religion eſt néceſſaire au peuple, c'eſt affirmer qu'il

(*a*) Encyclop. *Vingtieme*, p. 863. Syſt. de la Nat. tome I, c. 16 : tome II, c. 3 & c. 8. Syſt. Social, 1e. part. c. 13.

faut l'empoiſonner & le rendre inſenſé (*a*).

Réponſe. Même remarque ſur cette déclamation que ſur la précédente. Les Athées de tous les ſiecles, purgés de la contagion religieuſe, ont dû être des prodiges de raiſon, de morale, de paix, de concorde, de ſageſſe, de vertu; le langage de ceux d'aujourd'hui en eſt une preuve ſans réplique, il ne reſpire que la douceur & l'indulgence. *On n'a pas voulu les écouter.* L'on a eu tort : depuis qu'on les écoute, tout va infiniment mieux.

Dans la morale religieuſe, point de notions arbitraires; nous l'avons prouvé: point de préceptes oppoſés aux idées invariables du juſte & de l'injuſte; nous les vengerons dans la ſuite des calomnies des Incrédules. Point de cérémonies qui tiennent lieu de vertus; les Prophetes n'ont ceſſé de prêcher cette vérité, & l'Evangile la répete à tout moment.

Mais *les Expiations....* Comment accorder ici nos adverſaires? Selon l'un d'entre eux, » c'eſt peut-être la plus belle

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 12 & 13. Le bon Sens, §. 141 & ſuiv. 165, &c.

» inſtitution de l'antiquité que cette cé-
» rémonie ſolemnelle, qui réprimoit les
» crimes, en avertiſſant qu'ils doivent
» être punis, & qui calmoit le déſeſpoir
» des coupables, en leur faiſant rache-
» ter leurs tranſgreſſions par des eſpeces
» de pénitences.... Après un forfait com-
» mis, il ne reſte plus que deux partis,
» ou la réparation, ou l'affermiſſement
» dans le crime. Toutes les ames ſen-
» ſibles cherchent le premier parti; les
» monſtres prennent le ſecond. Dès qu'il
» y eut des religions établies, il y eut
» des expiations; les cérémonies en fu-
» rent ridicules.... Mais ſans doute c'é-
» toit le repentir, & non le rit extérieur
» qui purifioit les ames.... Il eſt indubi-
» table qu'on n'étoit lavé de ſes fau-
» tes que par le ſerment d'être ver-
» tueux (*a*). « Il avoit dit à peu près la même choſe dans un autre ouvrage (*b*).

D'autres nous objectent que cette pratique a énervé la morale, a diminué l'horreur du crime, a rendu l'homme plus méchant.

La maniere dont Dieu punit Caïn,

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Expiations.*
(*b*) Philoſ. de l'Hiſt. c. 37.

meurtrier de ſon frere, la vie errante à laquelle il le condamna, étoit-elle un exemple d'expiation facile ? Lameth n'en avoit pas perdu la mémoire (*a*). Le déluge univerſel, l'embraſement de Sodome, n'étoient pas fort propres à raſſurer les pécheurs.

Parmi nos adverſaires, l'un prétend que le ſouvenir du déluge a effrayé les hommes, & les a contenus dans l'innocence (*b*) ; il ſoutient ailleurs, que la facilité des expiations les enhardit au crime. Un autre, qui nie le déluge univerſel, penſe que les révolutions arrivées ſur le globe ont été la ſource des ſuperſtitions (*c*). Celui-ci prétend que la religion eſt la cauſe de nos craintes ; celui-là, qu'elle en eſt l'effet. Ceux qui l'accuſent d'effrayer les hommes, lui reprochent auſſi de raſſurer les pécheurs par l'eſpérance du pardon.

Que réſulte-t-il de ce délire ? L'apologie de la religion. Elle conſole & encourage les gens de bien par l'eſpérance ; elle

---

(*a*) Gen. c. 4, c. 24.
(*b*) L'Antiquité dévoilée, tome III, p. 375.
(*c*) Hiſt. des Etabliſſ. des Européens, tome III, p. 20 : tome IV, p. 3.

intimide les pécheurs ſans les déſeſpérer. L'homme foible, inconſtant, fragile, paſſe ſouvent de l'innocence au crime, & du crime au repentir ; il faut des motifs pour l'affermir dans le bien, & pour l'y ramener lorſqu'il s'en eſt écarté. Dieu, qui connoît le limon dont il nous a pétris (*a*), daigne condeſcendre à notre foibleſſe ; il emploie tour à tour les promeſſes d'un bienfaiteur, les menaces d'un juge, l'indulgence d'un pere. Les incrédules s'en ſcandaliſent : malheureux ! ils ont plus beſoin de ſa bonté que les autres.

Ils s'emportent contre les Rois & les Magiſtrats qui puniſſent plus ſévérement les crimes commis contre la religion, que ceux qui bleſſent les particuliers ; la raiſon en eſt claire : puiſque la religion eſt la baſe & le ſoutien des loix, l'attaquer c'eſt vouloir ſaper toutes les loix ; la rigueur du châtiment tend à la ſûreté des loix & de la ſociété.

La religion diviſe les hommes.... Pas plus que le langage, les loix & les mœurs : celles-ci ſont différentes ; parce que tous les hommes ne peuvent pas habiter le

(*a*) Pſeaume 102.

même canton du globe. S'ils avoient fidellement conſervé la religion primitive, elle les auroit tous réunis. La timidité ſeule des Sauvages ſuffit pour les rendre inſociables, & leur faire regarder tout étranger comme un ennemi. Des motifs d'intérêt mal entendu ont été la ſource de toutes les diviſions nationales ; ce ſont ces motifs qui ont perverti la religion même (*a*). Puiſque les Incrédules ſont forcés d'avouer que l'Athéiſme & l'Irréligion ne ſont pas faits pour le peuple, il eſt bien abſurde de déclamer contre le penchant invincible qui le porte à reconnoître & adorer un Dieu.

§. XVII.

Quel cas peut-on faire de leurs clameurs, lorſqu'on les entend invectiver avec autant de véhémence contre le gouvernement politique ? Selon eux, tous les gouvernemens actuels, auſſi bien que toutes les religions, ſemblent faits exprès pour rendre les hommes eſclaves & malheureux (*b*).

(*a*) L'eſprit des Uſages, &c. l. VII, c. 7, tome II, p. 107.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 11, p. 204. Syſt. Social, 1. part. c. 15, p. 187, &c.

Si la religion diviſe les hommes, le gouvernement ne réuſſit pas mieux à les réunir, chaque peuple eſt affectionné au ſien, & le juge le meilleur. Les Républicains traitent d'eſclaves les ſujets d'une Monarchie, & ceux-ci ont ſouvent tenté de renverſer les Républiques; l'ambition de changer le gouvernement cauſe des guerres civiles, auſſi bien que l'envie de changer la religion; ordinairement l'on n'attaque celle-ci, que parce que l'on en veut à celui-là.

La religion, diſent ſes ennemis, a ſouvent enſanglanté la terre. Pas ſi ſouvent que les querelles & l'ambition des Princes ou des Républiques. On peut faire de très-belles Philippiques ſur les malheurs cauſés par les Conquérans. Vainqueurs ou vaincus, les peuples ont toujours été victimes, & ont porté la peine des folies de leurs Chefs; *delirant Reges, plectuntur Achivi.*

Accuſe-t-on la religion de corrompre la morale, d'autoriſer le faux zele à commettre des crimes? On ne reproche pas moins aux gouvernemens d'avoir fait des loix contraires à la morale naturelle, d'avoir voulu légitimer des uſurpations criantes, violé le droit des gens, juſti-

fié tous les crimes par la *raiſon d'état.* L'hiſtoire n'eſt qu'un regiſtre ſcandaleux d'excès en ce genre, les Philoſophes l'ont remarqué.

On dit que la religion ne ſemble établie que pour l'avantage particulier d'un petit nombre d'hommes, & pour mettre le peuple dans la dépendance des Prêtres. En récompenſe, on obſerve auſſi que le pouvoir politique n'a été créé que pour l'utilité d'un très-petit nombre de têtes; que leurs privileges augmentent à meſure que ceux du peuple diminuent; que tout gouvernement quelconque n'eſt qu'une conſpiration des grands contre les petits, &c.

Selon l'avis des Incrédules, la religion donne trop de pouvoir à ſes Miniſtres, elle en fait des hommes dangereux; mais, ſelon ce même avis, les gouvernemens dégénerent tôt ou tard en deſpotiſme; les loix ne ſéviſſent que contre les foibles; les Grands, ſûrs de l'impunité, ne connoiſſent aucun frein; ils aſſiegent les trônes pour en écarter les cris du peuple ſouffrant, &c.

Les Miniſtres de la religion peuvent rarement s'accorder : les Chefs des di-

vers gouvernemens ſont-ils mieux d'accord ? L'ambition, la rivalité, les intrigues des Grands, l'agitation des Cours, ſont auſſi anciens que les Empires, & l'on ſait les embraſemens que ces feux de paille ont ſouvent allumés.

Suivant le calcul des Economiſtes, la religion ſurcharge ſes ſectateurs de pratiques gênantes & diſpendieuſes ; mais auſſi les dépenſes ſuperflues d'une grande Monarchie ſuffiroient pour faire ſubſiſter une République entière. Le faſte des Cours & des Capitales écraſe les nations : de cette ſource empoiſonnée ſort le luxe, qui ſe répand de toutes parts, corrompt les mœurs, dépeuple les provinces, abſorbe toutes les reſſources.

C'eſt la religion, diſent nos Docteurs, qui empêche les hommes de s'occuper de leurs véritables intérêts & de leur bonheur préſent : de même, les intérêts chimériques des divers gouvernemens les empêchent de penſer & de pourvoir au bien réel & ſolide de leurs ſujets. En conſéquence, un zélateur de l'humanité a écrit : » Il faut une longue altération » de ſentimens & d'idées, pour qu'on » puiſſe ſe réſoudre à prendre ſon ſem-

» blable

» blable pour maître, & ſe flatter que » l'on s'en trouvera bien (*a*) «.

Donc il faut faire main baſſe.... Eſpérons que ſi les Philoſophes ſont aſſez inſenſés pour tirer cette concluſion, ils ne ſeront pas du moins aſſez puiſſans pour la réduire en pratique.

Quoique nous parlions à des ſourds, nous leur dirons, pour la dixieme fois, que depuis la création, l'homme n'a ceſſé d'abuſer de toutes ſes facultés, de tous ſes penchans, de toutes les inſtitutions. La raiſon, la conſcience, le talent de la parole, la religion, la morale, les loix, le gouvernement, l'éducation, le point d'honneur, l'amour de la patrie, &c. lui ont été donnés pour ſon bonheur; ſouvent il les a tournés à ſa perte. Par la fougue des paſſions, par une organiſation vicieuſe, toutes ces ſources de biens on été empoiſonnées & ont produit du mal. Les paſſions elles-mêmes, dans leur racine, ſont des penchans utiles & néceſſaires; l'excès ſeul les rend pernicieuſes. Pour prévenir le mal, anéantirons-nous les ſources du bien? Faut-il abrutir l'homme, de peur qu'il ne de-

(*a*) Contract. ſocial, l. IV, c. 8.

vienne insensé ? La folie ne vient point aux animaux, c'est une maladie particuliere à l'homme. Les Philosophes en concluent, que l'animalité pure est le souverain bonheur : c'est une assez bonne preuve qu'ils sont violemment attaqués eux-mêmes du mal dont ils veulent nous guérir.

Lorsqu'ils étoient Déistes, ils ont fait l'apologie de tous les cultes, de la religion des Chinois, de celle des Indiens, des Perses, des Grecs & des Romains ; ils n'en vouloient qu'au Judaïsme & au Christianisme ; depuis qu'ils sont devenus Athées & Matérialistes, ils déclament contre toute religion quelconque : serons-nous obligés d'adopter toutes leurs variations, & de changer d'opinion aussi follement qu'eux ?

Dieu qui veille sur la religion, permet qu'elle ne soit attaquée que par des insensés, par des hommes pervers ennemis de toute subordination ; ainsi à côté du mal se trouve le remede : l'excès du délire de nos Philosophes doit inspirer du mépris & de l'horreur à tout homme sensé.

ARTICLE II.

Du doute volontaire ou de l'indifférence, en matiere de Religion

§. I.

DÈS qu'il eſt prouvé que la religion eſt le fondement de nos eſpérances, de notre repos, de notre conſolation dans les peines de cette vie, le plus fort lien de ſociété entre les hommes, la baſe de nos devoirs réciproques, le gage de la ſûreté & de la tranquillité publique ; on ne peut prendre un intérêt trop vif à ce dépôt, & à toutes les conteſtations qui peuvent en ébranler la poſſeſſion. Souffrirons-nous de ſang-froid que l'on nous enleve le plus beau de nos titres, le caractere qui nous diſtingue des animaux, le don le plus précieux que nous ait fait la Divinité ? Un homme raiſonnable ne peut ſe diſpenſer d'étudier les preuves capables de le confirmer dans ſa croyance ; il lui eſt impoſſible de regarder les ennemis de la religion comme les amis

de l'humanité. Prendre ſur ce point le parti de la neutralité, ſe retrancher dans un ſepticiſme hautain, ſe parer d'un flegme philoſophique, en attendant que toutes les diſputes ſoient terminées, c'eſt montrer un goût décidé pour l'incrédulité ; quiconque fait peu de cas de la religion, y a déjà renoncé dans ſon cœur.

Que penſeroit-on d'un citoyen qui prétendroit vivre au milieu d'une ſociété policée, ſans ſavoir s'il y a un Souverain auquel il doit obéir, & des loix qu'il doit obſerver ? Dans le cas où l'autorité du Prince eſt attaquée, où il y a conteſtation ſur la validité de ſon titre, eſt-il permis de ne prendre aucun parti, d'attendre pour obéir que toutes les factions ſoient diſſipées ? La neutralité eſt déjà cenſée une révolte formelle.

Celui qui ne croit point poſitivement à la religion, eſt dans une irréligion déclarée. Un Sceptique qui ne donne aucune attention aux preuves de l'éxiſtence de Dieu, de ſa providence ; de l'immortalité de l'ame, de la vie à venir, qui met ces queſtions au même rang que la diviſibilité de la matiere, ou la quadrature du cercle, n'a pas plus de reli-

gion, ne rend pas plus de culte à Dieu, qu'un Athée décidé; il n'a aucun motif plus ſolide pour pratiquer la vertu: ſa probité, dit un Déiſte, n'eſt fondée que ſur un *peut-être* (*a*).

Puiſqu'il y a un Dieu, il impoſe certainement à l'homme l'obligation de le connoître, de lui rendre des hommages, d'obſerver les loix qu'il lui preſcrit. Il n'eſt donc aucun milieu poſſible entre la ſoumiſſion parfaite & la déſobéiſſance; c'eſt le cas de la maxime: *Quiconque n'eſt pas pour moi eſt contre moi* (*b*). Dans les queſtions qui intéreſſent le bonheur temporel, la vie ou la fortune, perſonne ne demeure dans l'indifférence ni dans l'inaction; au défaut de preuves évidentes, on ſe décide ſur des probabilités, on choiſit le parti le plus ſûr & le plus prudent. Pourquoi ſe comporter différemment, quand il s'agit du plus précieux de tous les intérêts, de notre ſort éternel?

Les motifs qui retiennent les Sceptiques, ſont préciſément les mêmes que ceux qui déterminent les Athées; l'or-

(*a*) Penſées Philoſ. n. 23.
(*b*) Luc, c. 11, ℣. 23.

gueil, l'indépendance, la répugnance de ſe ſoumettre à des loix incommodes. Dans les doutes qu'ils propoſent, on voit de quel côté penche leur cœur; l'équilibre apparent dans lequel ils ſe tiennent ceſſeroit bientôt, ſi les paſſions ne ſoutenoient l'un des baſſins de la balance. Ils inſiſtent ſur les objections, jamais ſur les preuves; loin d'avoir aucun regret de leur incertitude, ils ſe félicitent d'être *inconvaincus*. Un malade qui montreroit la même tranquillité lorſque les médecins conſultent ſur ſon état, ne paroîtroit pas faire grand cas de la vie.

§ II.

Les Athées Sceptiques, dit l'un d'entre eux, ſont ceux qui ne ſavent que penſer de l'exiſtence de Dieu, & qui décideroient volontiers la queſtion à croix ou pile (*a*). Cette indifférence ſtoïque ne marque pas un zele ardent pour la vérité. Dans les affaires intéreſſantes, les Sceptiques ne décident point la queſtion à croix ou pile; ils prennent parti auſſi aiſément que les

(*a*) Penſées Philoſ. n. 22.

autres hommes ; ils n'exigent plus de démonſtrations géométriques ; ils ne ſont plus ſi pointilleux ſur le poids des preuves, ni ſi affectés par les difficultés. C'eſt en fait de religion ſeulement que le moindre ſophiſme leur paroît contrebalancer des démonſtrations.

Selon le même Auteur, le vrai Sceptique ſuppoſe un examen profond & déſintéreſſé ; le vrai Sceptique a compté & peſé les raiſons (*a*). Dans un autre endroit, il dit avec Montagne, que l'ignorance & l'incurioſité ſont deux oreillers bien doux (*b*). Cela n'eſt pas aiſé à concilier. L'*incurioſité* engage-t-elle à faire un examen profond ? Celui qui a compté & peſé les raiſons, n'eſt plus un ignorant. L'ignorance affectée des preuves de la religion & de leur réſultat ne paroît un oreiller commode, que parce que l'on s'y tient à l'abri des craintes & des devoirs de religion.

Si l'on demande à un Sceptique : » Le » moyen de vivre heureux ſans ſavoir » qui l'on eſt, d'où l'on vient, où l'on » va, pourquoi l'on eſt venu ? Je me

(*a*) Penſés Philoſ. n. 24.
(*b*) *ibid.* n. 27.

» pique d'ignorer tout cela, ſans être
» plus malheureux, répond-t-il froide-
» ment; ce n'eſt point ma faute, ſi j'ai
» trouvé ma raiſon muette, quand je
» l'ai queſtionnée ſur mon état. Toute
» ma vie j'ignorerai ſans chagrin ce
» qu'il m'eſt impoſſible de ſavoir. Pour-
» quoi regretterois-je des connoiſſances
» que je n'ai pu me procurer, & qui
» ſans doute, ne me ſont pas fort né-
» ceſſaires, puiſque j'en ſuis privé. J'ai-
» merois autant, a dit un des premiers
» génies de notre ſiecle, m'affliger ſé-
» rieuſement de n'avoir pas quatre yeux,
» quatre pieds & deux ailes (*a*).

L'orgueil qui retient le Sceptique dans ſon doute, perce au travers de ſa réponſe. Il ſe pique d'ignorer tout cela. Il ſe ſait bon gré de ſon ignorance, ou plutôt de ſon opiniâtreté, il s'applaudit de n'être pas convaincu par les preuves qui entraînent le reſte des hommes : de ce que ſa raiſon ne lui a pas donné telles connoiſſances, il conclut qu'elles ne ſont pas néceſſaires. Qu'importe que la raiſon les refuſe, ſi la révélation nous les offre ? Si un homme s'obſtinoit à ne

(*a*) Penſées Philoſ.

faire aucun uſage de ſes bras, s'enſuivroit-il que ces membres ne ſont pas néceſſaires ? Quand nous aurions quatre yeux, quatre pieds & deux ailes, il n'eſt pas démontré que nous en fuſſions mieux : mais eſt-il certain qu'il ne ſert à rien de ſavoir qui l'on eſt, d'où l'on vient, où l'on va, qu'il eſt indifférent de vivre en homme ou en brute ? Pyrrhon, dans un vaiſſeau battu par la tempête, & près de périr, ne témoignoit aucune émotion : comme on en paroiſſoit ſurpris, il montra un pourceau qui mangeoit tranquillement à ſon ordinaire : *Voilà* dit-il, *quelle doit être l'inſenſibilité du Sage* (*a*). Eſt-ce là le modele que ſe propoſe un Sceptique ?

Il conclut néanmoins qu'il n'a rien à craindre, ſi c'eſt innocemment qu'il ſe trompe ; qu'il ne ſera pas puni dans l'autre monde pour avoir manqué d'eſprit (*b*). L'ignorance involontaire ne peut être imputée ſans doute ; mais l'ignorance affectée, ou plutôt l'erreur embraſſée par choix, eſt-elle auſſi graciable ? Jamais un Sceptique ne s'eſt

(*a*) Diog. Laërce, l. IX, n. 68
(*b*) Penſées Philoſ. n. 29.

accuſé de manquer d'eſprit ; il ſe flatte au contraire de mieux voir que tous les autres hommes. Une preuve de ſa vanité, eſt le mépris qu'il affecte pour ceux qui ſont convaincus. Ce ſont des gens, dit-il, qui n'ont rien examiné. Selon lui, l'examen n'eſt jamais ſuffiſant que quand il nous a conduit au doute où le Sceptique avoit envie d'arriver.

C'eſt une fauſſe maxime de dire qu'un tel Scepticiſme eſt le premier pas vers la vérité (*a*) ; c'eſt plutôt le dernier, puiſque l'on s'y arrête par choix, que l'on ſeroit fâché d'aller plus loin, & de perdre un oreiller commode. Il n'eſt pas vrai non plus, que, pour s'aſſurer de l'exiſtence de Dieu, un Philoſophe commence par en douter (*b*). Autre choſe eſt de douter d'un fait ou d'un dogme ; autre choſe d'examiner le poids des preuves qui l'établiſſent, & des objections que l'on y oppoſe. Nous ne commençons pas par douter de la fidélité de nos ſens avant de diſcurer les argumens des Sceptiques ; nous ſommes

(*a*) *Ibid.* n. 31.
(*b*) *Ibid.* Bayle, Dict. Crit. *Péliſſon*, D, E.

convaincus d'avance que ce ſont des ſophiſmes.

Il eſt faux que l'on riſque autant à croire trop, qu'à croire trop peu; qu'il n'y ait ni plus ni moins de danger à être Polythéiſte qu'Athée (*a*). Un Polythéiſte a un fondement de morale; un Athée n'en a point. Entre ces deux excès, il y a un milieu, qui eſt de croire un ſeul Dieu. Entre croire trop, & croire trop peu, il y en a un autre; c'eſt de ne croire que ce qui eſt ſolidement prouvé. Ce n'eſt point la crédulité, mais les paſſions & l'ignorance qui ont rendu les peuples Polythéiſtes; ce ſont d'autres paſſions, & une vaine oſtentation de ſcience, qui inſpirent le Scepticiſme & l'Athéiſme.

§. III

» Quand les dévots ſe déchaînent
» contre le Scepticiſme, pourſuit ſon
» apologiſte, il me ſemble qu'ils enten-
» dent mal leur intérêt, ou qu'ils ſe
» contrediſent. S'il eſt certain qu'un cul-
» te vrai pour être embraſſé, & qu'un

(*a*) Penſées Philoſ. n. 33.

toit ni la foibleſſe des preuves, ni la force des objections qui les retenoient dans le doute & dans l'incrédulité.

Eſt-ce à moi, dit un Sceptique, de terminer des conteſtations qui regnent depuis le commencement du monde entre les divers peuples de la terre, & entre les différentes ſectes de Philoſophes? Tous, Chrétiens, Mahométans, Juifs, Idolâtres, Déiſtes, Athées, prétendent avoir la vérité chacun de ſon côté : me croirai-je aſſez ſage pour tenir la balance entre tant de partis, & pour décider qui a raiſon? Lorſqu'ils s'accorderont tous, j'aurai lieu de penſer que la vérité les a réunis; juſqu'alors je dois préſumer que tous ont également tort (*a*).

Réponſe. La vérité ne peut-elle donc ſe connoître autrement que par l'unanimité des ſuffrages? Il n'y auroit jamais eu de vérité ſur la terre, puiſque les Pyrrhoniens n'en admettoient aucune. Dès qu'une preuve eſt ſolide, qu'importe qu'elle ait été reçue par tout le monde, ou rejetée par quelques eſprits mal faits? Une poignée d'opiniâtres ne

(*a*) Emile, tome III, p. 149 & ſuiv.

preſcrira jamais contre la voix du genre humain. Or, celui-ci ſe trouve réuni contre les Sceptiques & contre les Athées; il ſoutient l'exiſtence de Dieu, & la néceſſité d'une religion. En partant de ces deux dogmes, la vérité de la révélation s'enſuit; les Athées conviennent que, ce premier pas une fois fait, il eſt abſurde de ſe roidir contre les conſéquences. Un Sceptique craint cette progreſſion, il préfere de demeurer dans le doute univerſel.

Avant d'embraſſer une religion, il eſt abſurde de vouloir peſer les raiſons des Athées, des Matérialiſtes, des Déiſtes, &c. Avant de nous fier au témoignage des ſens, faudra-t-il avoir réfuté les Pyrrhoniens? La religion entre d'elle-même dans un eſprit droit & dans un cœur vertueux; jamais un homme de ce caractere n'a été ſans religion. Quand on commence par ſe remplir la tête de tous les ſophiſmes des mécréans, il n'eſt plus aiſé de s'en débarraſſer: mais qui a forcé le Sceptique à prendre une route auſſi tortueuſe? Celui qui a gliſſé volontairement au bas d'une montagne rapide, & qui ne peut regagner le ſom-

met qu'avec beaucoup de peine, n'a droit ni de s'en plaindre ni de s'en applaudir.

» N'eſt-ce pas un malheur déplorable, diſoit Socrate, qu'y ayant des » raiſons qui ſont vraies, certaines, & » très-capables d'être compriſes, il ſe » trouve pourtant des gens qui n'en » ſoient point du tout frappés, pour » avoir entendu de ces diſputes frivoles où tout paroît tantôt vrai & tantôt » faux? Ces hommes injuſtes & déraiſonnables, au lieu de s'accuſer eux-» mêmes de ces doutes, ou d'en accuſer » leur manque de lumieres, en rejettant » la faute ſur les raiſons mêmes, qu'ils » viennent à bout enfin de prendre en » haine pour toujours, ſe croyant plus » habiles & plus éclairés que les autres; » parce qu'ils s'imaginent être les ſeuls » qui aient compris que dans toutes » ces matieres il n'y a rien de vrai ni » d'aſſuré (*a*) «. Socrate, d'un même coup de pinceau, a peint les Sophiſtes de ſon temps, & les Sceptiques de tous les ſiecles.

(*a*) Platon, dans le Phédon.

§. IV.

» Je connois ſuffiſamment, continue » notre Sceptique, les preuves de ma » religion, je conviens qu'elles ſont » grandes; mais le fuſſent-elles cent fois » davantage, le Chriſtianiſme ne me » ſeroit pas encore *démontré*. Il ne ſera » jamais auſſi évident qu'il y a trois per- » ſonnes en Dieu, qu'il l'eſt que les » trois angles d'un triangle ſont égaux à » deux droits... C'eſt en cherchant des » preuves que j'ai trouvé des difficultés. » Les livres qui contiennent les motifs » de ma croyance, m'offrent en même » temps les raiſons de l'incrédulité : ce » ſont des arſénaux communs (*a*) ». Si les réponſes des Théologiens ſont ſou- » vent plauſibles, elles ſont rarement » déciſives; il s'en faut beaucoup qu'ils aient réſolu ſuffiſamment toutes les objections.

Eſt-il croyable qu'un Dieu juſte nous ait impoſé des loix, & qu'il ne leur ait pas donné autant de certitude & d'évidence qu'à une infinité d'autres faits

(*a*) Penſées Philoſ. n. 59 & 71.

beaucoup moins importans ; qu'il punira comme autant de rebelles des hommes qui ont cherché ſincérement la vérité ſans la trouver, qui demeurent dans un Scepticiſme involontaire, qui gémiſſent de leur ignorance, qui ne demandent qu'à être éclairés ?

Réponſe. Il eſt triſte pour nous d'être réduits à prouver aux Sceptiques que leur bonne foi prétendue eſt une opiniâtreté très-réfléchie ; qu'ils démentent par leurs écrits & par leur procédé, la candeur & la ſincérité dont ils font profeſſion.

1°. Il eſt abſurde de regarder la religion comme un procès entre Dieu & l'homme, comme un combat dans lequel celui-ci a droit de réſiſter juſqu'à l'extinction de ſes forces ; & la loi divine comme un joug contre lequel nous ſommes bien fondés à défendre notre liberté, c'eſt-à-dire, le privilege de ſuivre ſans remords l'inſtinct des paſſions. Quiconque n'enviſage point la religion comme un bienfait, la déteſte déjà ; il eſt bien ſûr de ne la trouver jamais ſuffiſamment prouvée, & d'être toujours plus affecté par les objections que par les preuves.

2°. Il ne l'eſt pas moins d'exiger pour la révélation des preuves géométriques, & de vouloir que le Chriſtianiſme ſoit *démontré*. L'exiſtence même de Dieu n'eſt pas auſſi évidemment démontrée, qu'il l'eſt que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits. Les Sceptiques diront-ils comme les Matérialiſtes, que ſi Dieu exiſte & veut nous donner des loix, il devoit écrire dans le Ciel d'une façon non ſujette à diſpute, ſon nom, ſes attributs, ſes volontés permanentes, en caracteres ineffaçables & liſibles également pour tous les habitans de la terre (*a*)? Ils veulent des preuves géométriques, & ils diſent que ſi les hommes y trouvoient quelque intérêt, ils douteroient de la certitude des élémens d'Euclide (*b*). Les démonſtrations ſont en vérité fort utiles à de pareils raiſonneurs.

3°. Ils ont cherché des preuves : pourquoi donc n'en voit-on point dans leurs écrits ? Ils copient les objections des mécréans de toutes les nations & de tous les ſiecles ; ils n'y comparent jamais les

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 10, p. 297.
(*b*) *Ibid.* c. 4, Note, p. 127.

réponſes des Théologiens. Si celles-ci ſont inſuffiſantes, il faut le montrer. Où eſt l'incrédule qui s'en eſt donné la peine? Ils prêtent charitablement aux Théologiens des inepties auxquelles ces derniers n'ont jamais penſé. Point d'Acte de foi plus difficile à faire que de croire à la ſincérité & à la candeur des Incrédules.

4°. Ceux qui aiment la religion, qui la regardent comme un bienfait & non comme un joug, qui la pratiquent habituellement, en trouvent les preuves au fond de leur cœur. Ils ne cherchent ni des objections, ni des doutes; ils ſavent que les diſputes n'aboutiſſent qu'à confirmer les contrediſans dans leur opiniâtreté, la foi eſt tranquille & paiſible, l'incrédulité eſt contentieuſe. Mettrons-nous en queſtion pendant toute la vie un devoir qui naît avec nous, & doit décider de notre bonheur futur? Si nous mourons avant d'avoir vuidé la diſpute, aurons-nous lieu de nous applaudir de notre ſagacité à découvrir des objections & à peſer la valeur des argumens?

5°. Dieu a deſtiné la religion à tous les hommes, aux ignorans comme

aux Philoſophes ; ſi c'étoit une affaire de diſcuſſion, d'érudition, de critique, les premiers ſeroient forcés d'y renoncer. Croirons-nous que Dieu veut ſauver les uns autrement que les autres ; qu'il preſcrit aux uns la docilité, & permet aux autres l'incrédulité ? Lorſqu'il eſt queſtion de nos intérêts temporels les plus chers, les Philoſophes ſe contentent des mêmes preuves qui tranquilliſent les ignorans : en fait de religion, ils ſont pointilleux à l'excès ; ils veulent des démonſtrations péremptoires, invincibles, ſans réplique, auxquelles les plus opiniâtres ſoient forcés de céder. Il n'y en a point de telles, & il ne doit point y en avoir : toute certitude a ſes bornes ; l'opiniâtreté humaine n'en a point. Encore une fois, les plus incrédules en fait de preuves, ſont les plus crédules en fait d'objections.

6°. Il eſt faux que le degré de certitude doive être proportionné à l'importance de la queſtion : s'il y a un fait important pour nous, c'eſt de ſavoir ſi notre naiſſance eſt légitime : quelle certitude évidente en avons-nous ? C'eſt une autre ridiculité de reprocher aux Théologiens qu'ils n'ont pas encore ſatisfait à toutes les difficultés. Devoient-

ils prévoir il y a cinquante ans, que dans ce ſiecle lumineux, un eſſaim de Philoſophes concevroient le noble projet d'anéantir le Chriſtianiſme, fouilleroient dans les écrits des Rabbins, des Chinois, des Indiens, des Mahométans, des Hérétiques de tous les ſiecles, pour y trouver des argumens, formeroient une bibliotheque entiere de livres impies? La ſatisfaction d'inquiéter les Théologiens & de les mettre à la torture, eſt un des grands attraits de l'incrédulité. Nos anciens Apologiſtes ont ſuffiſamment répondu aux ennemis qu'ils avoient en tête, puiſque l'avantage leur eſt demeuré; nous eſpérons qu'en ſuivant leurs traces nous aurons le même ſuccès.

§. V.

Tout le monde connoît l'argument de Paſcal & de Locke, ſur le parti que doit prendre un homme ſenſé dans le cas du doute ſur la vérité de la religion & de la vie à venir. Quand même la religion ne ſeroit pas évidemment prouvée; quand la vie future ſeroit un événement incertain, c'eſt du moins un événement poſſible: un homme ſenſé doit donc pren-

dre le parti de la religion & de la vertu, comme étant le plus sûr. Il ne perd rien du côté de la vie préſente ; il peut jouir avec modération des biens dont un Athée abuſe ; il eſt exempt du trouble que les paſſions portent dans l'ame ; il jouit des avantages de la vertu & de l'eſpérance au moins probable d'un bonheur éternel : avantages dont un Athée eſt privé, outre qu'il a lieu de craindre une éternité malheureuſe. Quand l'homme religieux ſeroit maltraité par la fortune, l'eſpérance lui reſte pour adoucir ſes peines : l'Athée malheureux n'a rien à eſpérer que le néant. Si le premier eſt trompé à la mort, ſon ſort eſt égal à celui d'un Incrédule ; le néant eſt leur partage commun : ſi la croyance eſt vraie, il a gagné un bonheur éternel ; l'autre n'a pour partage qu'un malheur éternel. Tout calculé, un homme ſage ne peut pas héſiter ſur le choix.

Un Philoſophe s'eſt flatté de répondre victorieuſement à cette réflexion. 1o. Il n'eſt pas démontré, dit-il, que la vie à venir ſoit un événement poſſible ; il y a des Athées très-convaincus de ſon impoſſibilité, qui jouiſſent par conſéquent ſur ce point d'une tranquillité parfaite.

2°. Un Athée peut être auſſi homme de bien que celui qui a une religion ; alors il n'a rien à redouter, quand même il ſe tromperoit. 3°. Un homme religieux eſt néceſſairement malheureux : pour faire ſon ſalut, les jeûnes, les macérations, les ſcrupules, les craintes, les inquiétudes, ſont des moyens néceſſaires : un Chrétien doit *faire ſon ſalut avec crainte & tremblement* (*a*). 4°. L'auteur ſuppoſe un Athée ſain de corps & d'eſprit, indépendant & dans l'abondance, moralement ſûr de mener cette même vie juſqu'à la mort ; très-convaincu d'ailleurs qu'il n'y a rien à craindre au-delà ; il ſoutient que cette félicité réelle & durable ne doit point être haſardée ſur la ſimple poſſibilité d'un avenir ; que l'eſpérance d'un bonheur éternel ne peut procurer qu'une tranquillité chimérique ; qu'elle ſuppoſe un déſir, par conſéquent une inquiétude : au lieu qu'un Athée tel qu'il le peint, jouit d'une félicité réelle, n'en déſire point d'autre, eſt par conſéquent ſouverainement heureux. Là deſſus il fait un calcul de probabilités, auquel il ſeroit inutile de nous arrêter, parce que

(*a*) Philipp. c. 2, ℣. 12.

les ſuppoſitions ſur leſquelles il porte ſont fauſſes & abſurdes (*a*).

La premiere eſt ridicule, elle ſort de la queſtion : s'il étoit démontré qu'il n'y a point de Dieu ni de vie à venir, ce ne ſeroit plus le cas du doute ; & c'eſt à ce cas que l'argument eſt applicable. Elle eſt fauſſe d'ailleurs dans ſes deux parties. La religion eſt appuyée ſur des preuves ſolides & invincibles : l'athéiſme n'a pas ſeulement des preuves apparentes ; tous ſes argumens ſe réduiſent à la ſimple négative. La prétendue conviction & la tranquillité des Incrédules eſt démontrée fauſſe par leurs propres aveux. Bayle convient que la plupart ne ſont que douter ; que la vanité, la débauche & non les raiſonnemens ſont les ſources ordinaires de l'impiété & de l'Athéiſme (*b*). Un d'entre eux a écrit ces paroles remarquables. » Jamais l'incrédulité que les » plus grands hommes ont témoignée » ſur ce qui captive le reſte de la terre, » n'a été la ſuite d'une conviction mo- » tivée ſur des faits & ſur des preuves

(*a*) Nouv. lib. de penſer, p. 1 & ſuiv.
(*b*) Dict. Crit. *Bien*, E. *Charron*, H. *Des Barreaux*, F.

évidentes

» évidentes & palpables..... Ils n'ont » rien pu détruire, parce qu'ils n'ont » pu convaincre le genre humain, qui » demande des preuves & non des preſ- » ſentimens ou des raiſonnemens mé- » taphyſiques (*a*) ». Ceux qui reviennent de l'incrédulité à la religion, avouent qu'ils n'ont jamais été pleinement perſuadés ni tranquilles.

La ſeconde ſuppoſition n'eſt pas moins fauſſe. La probité & les prétendues vertus des Athées ne peuvent être fondées que ſur le tempérament; elles ne s'accordent point avec leurs principes. Quand ils auroient toutes les vertus morales & civiles, ils ſeroient encore puniſſables pour n'avoir rendu à Dieu aucun culte.

La troiſieme eſt une calomnie réfutée par le témoignage de tous ceux qui profeſſent la religion; leur crainte n'eſt ni inquiete ni affligeante, elle eſt accompagnée de la confiance en Dieu. Si des eſprits foibles ſe tourmentent mal-à-propos, la religion n'en eſt pas reſponſable. Les paroles de l'Ecriture, citées par

(*a*) Diſſert. ſur Elie & ſur Enoch, Avant-Propos, p. xij & xiij.

l'Auteur, n'ont point le ſens qu'il leur donne : nous le ferons voir en traitant de la morale Chrétienne.

La quatrieme ſuppoſition eſt frivole. Où ſe trouve l'Athée heureux, indépendant des événemens, moralement ſûr de jouir du même bonheur juſqu'à la mort ? l'Athéiſme met-il l'homme à couvert des miſeres de l'humanité, des maladies, de la vieilleſſe, des revers de fortune, de la tyrannie des paſſions ? Les invectives de tous les Incrédules contre la Providence, ne prouvent pas qu'ils ſe croyent fort heureux. Il eſt abſurde de ſuppoſer que le déſir du bonheur éternel trouble le bonheur du fidele, & que le déſir de vivre longtemps ne trouble point la félicité d'un Athée.

Par le portrait même que l'Auteur fait du bonheur, il eſt clair que l'Athéiſme ne peut être que le partage d'un homme aveuglé & corrompu par la félicité de ce monde : cette claſſe d'hommes y eſt la plus ſujette ; on n'en trouve guere ailleurs.

Il s'enſuit toujours que dans une vie communément mêlangée de biens & de maux, la religion eſt la ſeule reſſource

du Sage. Un Athée heureux en apparence, n'eſt qu'un inſenſé qui marche les yeux fermés ſur le bord d'un abyme; un Athée expoſé aux maux de cette vie, eſt un frénétique qui renonce à la ſeule conſolation qui puiſſe lui reſter : le prétendu bonheur de l'Athéiſme n'eſt autre choſe que la ſtupide inſenſibilité des brutes.

§. VI.

L'auteur de l'Examen critique des Apologiſtes de la Religion Chrétienne, a répondu à ce même argument, » Pour » le détruire invinciblement, dit-il, il » ne faut point d'autre raiſonnement » que celui-ci : un homme raiſonnable » ne doit point donner ſon conſente- » ment ſans être déterminé par des mo- » tifs certains : or les menaces & les pro- » meſſes ne ſont des raiſons de ſe déter- » miner, qu'autant qu'il eſt prouvé » que Dieu a parlé : donc elles ne doi- » vent faire impreſſion ſur nous qu'après » les avoir conſtatées. Ce ſeroit avoir » une étrange idée de Dieu, que de s'i- » maginer qu'on lui plaît par l'abus de » la raiſon, en croyant ſans des mo- » tifs ſuffiſans. Si l'Etre ſouverainement

» ſage nous prépare des peines & des ré-
» compenſes dans l'autre vie, comme
» il n'en faut pas douter, il les réglera
» ſans doute ſur le bon & le mauvais
» uſage que nous aurons fait de nos fa-
» cultés. Mais admettons le principe
» qu'il faille toujours prendre le parti le
» plus ſûr, les défenſeurs de la crédulité
» n'en pourront tirer aucun avantage,
» puiſque ce ſera toujours le parti le plus
» ſûr de n'admettre aucun ſyſtême de
» religion qu'après s'être convaincu qu'il
» eſt fondé ſur des preuves évidentes.
» La crainte de mal penſer de Dieu,
» doit nous engager naturellement à
» douter, juſqu'à ce que notre eſprit
» ſoit perſuadé; & il n'y a point d'ap-
» parence que cette crainte ſoit miſe au
» rang des crimes par celui qui nous dé-
» fend de juger ſans raiſon (*a*).

Obſervons, 1°. que l'argument de Paſcal & de Locke regarde directement les Sceptiques, qui prennent, de propos délibéré, le parti de douter de toute religion, même de l'exiſtence de Dieu, & de la vie à venir; au lieu que l'Auteur ſuppoſe un Dieu qui nous prépare

(*a*) Exam. Crit. c. 13.

des peines & des récompenſes dans l'autre vie. Ce n'eſt plus le même cas.

2°. Les Athées mêmes conviennent que la vérité n'eſt jamais nuiſible, que l'erreur ne peut être véritablement utile. Si le doute abſolu eſt évidemment un parti nuiſible, en ce qu'il expoſe l'homme au plus grand danger ſans aucun avantage réel, il eſt clair que ce parti n'eſt pas la vérité.

3°. En appliquant l'argument de Paſcal au choix d'une religion, il eſt évident que le parti le plus ſûr eſt de préférer entre les différentes religions celle qui porte les marques les plus certaines d'une révélation divine. Y en a-t-il une ſous le Ciel qui puiſſe diſputer ce privilege au Chriſtianiſme ? Il eſt faux que le parti le plus ſûr ſoit de n'admettre aucun ſyſtême de religion ſans preuves évidentes, ſi par *évidentes* l'on entend des preuves géométriques. La révélation eſt un fait ; & les faits, par leur nature même, ne peuvent porter ſur de telles preuves.

4°. Que dire d'un Philoſophe qui craint de mal penſer de Dieu, en ſuivant une religion qui ne paroît pas aſſez prouvée à ſon gré, & qui ne craint point

d'en mal penſer en rejetant un culte que Dieu a révélé & commandé ? Peut-on faire à Dieu une plus grande injure que de le ſuppoſer indifférent ſur le culte qui lui eſt dû ; d'imaginer qu'il nous prépare des peines & des récompenſes, & qu'il ne nous preſcrit aucune religion ; que s'il en veut une, il n'a pas daigné la revêtir de preuves aſſez fortes pour convaincre un homme droit & qui cherche la vérité de bonne foi ?

Nous ne conteſtons point ce principe, qu'un homme raiſonnable ne doit donner ſon conſentement qu'à des preuves claires & certaines ; nous ſoutenons que telles ſont les preuves de la révélation. Mais nous ajoutons qu'il n'appartient pas à tout penſeur de déterminer à ſon gré le degré de certitude & de clarté que doivent avoir ces preuves ; Dieu n'eſt pas obligé de condeſcendre à la bizarrerie des opiniâtres.

ARTICLE III.

De la néceſſité de l'éducation religieuſe.

§. I.

PUISQUE l'homme eſt deſtiné à vivre en ſociété, & que la religion eſt le plus ferme lien ſocial, il eſt dans l'ordre qu'elle ſoit tranſmiſe d'une génération à l'autre comme les autres inſtitutions. Par l'éducation, l'homme devient tout ce qu'il peut être; ſes facultés ſe développent, ſes lumieres s'augmentent, ſes habitudes ſe forment : c'eſt donc par-là qu'il doit recevoir la religion.

Tel fut, dès la création, le plan de la Providence; la vraie religion ne s'eſt conſervée qu'autant qu'il a été ſuivi. Les Patriarches, chefs civils & religieux de leur famille, étoient intéreſſés à y faire régner par la religion même, la ſubordination & la paix : l'autorité paternelle eſt peu reſpectée dès que l'on en méconnoît la ſource; la diviſion eſt inévitable, quand la ſubordination ne ſubſiſte plus. L'intérêt commun devoit donc faire

enviſager la religion comme un dépôt précieux ; à meſure que les générations ſe ſuccédoient, ce dépôt devenoit plus reſpectable par ſon antiquité.

La religion primitive ne pouvoit ſe perpétuer autrement ; pluſieurs de ſes dogmes étoient des faits : la création, la chûte du premier homme, la promeſſe du Rédempteur, n'étoit point des vérités que l'on pût connoître par la voie du raiſonnement ; il n'étoit pas encore queſtion pour lors de ſpéculations philoſophiques ; nos premiers peres avoient autre choſe à faire. Adam & Eve, témoins oculaires, inſtruits par la bouche de Dieu même, atteſtoient ces faits importans ; leur témoignage étoit confirmé par l'état de l'univers & par leur conduite. Rien de plus certain que la création, puiſque le monde étoit encore preſque déſert ; que la chûte de l'homme, puiſqu'il en faiſoit l'aveu & la pleuroit amérement ; que la promeſſe du Rédempteur, puiſque cette eſpérance conſoloit Adam au milieu de ſes peines : le premier ſéjour où il avoit mené une vie heureuſe dans l'innocence, n'étoit pas encore effacé par les eaux du déluge.

Ce n'eſt point ici une tradition vague & obſcure, dont on ne pût découvrir l'origine. Adam ne pouvoit en impoſer à ſes enfans preſque auſſi âgés que lui, dans un temps où Dieu daignoit encore leur parler (*a*); un pere ne ment point conſtamment pendant neuf ſiecles conſécutifs (*b*). Quand un impoſteur auroit voulu forger cette hiſtoire dans les âges ſuivans, le ſilence des ſiecles paſſés & le témoignage actuel des vieillards auroient dépoſé contre lui; il lui auroit été impoſſible de rendre ſa narration conforme à l'état où le genre humain s'étoit trouvé dans les périodes précédens.

Les principaux attributs de Dieu, la ſpiritualité, la liberté, l'immortalité de l'ame, ſont des vérités de ſentiment : mais combien peu d'hommes ſeroient en état de les ſaiſir, ſi elles ne leur étoient inculquées par tous les ſens ! Des inſtructions ſouvent réitérées, des actions qui y ſont relatives, des uſages commémoratifs, des cérémonies qui parlent & qui rendent les leçons palpables, des

(*a*) Gen. c. 4, ℣. 9 & ſuiv.
(*b*) Adam a vécu 930 ans, Gen. c. 5, ℣. 5.

ſymboles qui atteſtent les événemens paſſés, des noms expreſſifs qui réveillent la mémoire des dogmes & des faits ; voilà ce qui inſtruit l'humanité : tel fut dans tous les temps le langage de la religion. Mais ce langage eſt nul à l'égard de l'homme iſolé ; il lui faut au moins une famille à laquelle il puiſſe l'adreſſer ; la curioſité naturelle des enfans, le foible des vieillards qui aiment à raconter, deux autres reſſources de la Providence ; l'enfant privé des leçons domeſtiques & publiques, ne deviendra point homme, il ne ſera qu'un animal ſtupide.

Tant que les familles demeurerent raſſemblées, & que les uſages religieux furent obſervés, la tradition ſe conſerva ſaine, & la religion ſans mêlange ; elle étoit encore dans toute ſa pureté entre les mains de Noé & de ſes enfans. Après la diſperſion, des hommes d'une humeur ſauvage, jaloux de l'indépendance, voulurent vivre ſeuls & au gré de leurs déſirs. L'inſtruction ceſſa en même-temps que les aſſemblées religieuſes ; le culte public fut interrompu. Alors on vit de quoi eſt capable la raiſon livrée à ſes propres lumieres & privée du ſecours de la révélation ; l'ignorance,

l'erreur, le polythéiſme, l'idolâtrie, ſe répandirent d'un bout de l'univers à l'autre : Dieu fut oublié & méconnu, excepté dans la ſeule branche des deſcendans de Noé, ſur laquelle il continua de veiller par une protection ſurnaturelle.

Dans aucun lieu, la vertu ne ſurvécut à la vraie religion. Les hommes abrutis demeurerent, pendant pluſieurs ſiecles, ſans aucun ſouvenir de leur premier état de civiliſation (*a*); il a fallu que la nature fit un effort pour enfanter les premiers Légiſlateurs qui ont raſſemblé les troupeaux d'hommes épars. Par une fatalité déplorable, aucun d'eux n'a rétabli l'idée d'un ſeul Dieu, Créateur & ſouverain Maître de l'univers, & n'en a fait la baſe de la religion. Il s'eſt toujours conſervé, même au milieu de l'idolâtrie, une notion vague de cette verité (*b*); mais elle n'a produit aucun effet ſur le culte ni ſur la morale.

§. II.

Ce ſeroit donc une erreur groſſiere de

(*a*) Origine des Loix, des Sciences & des Arts, 1e. part. l. VI, c. 4.

(*b*) Ci-deſſus, c. 1, art. 1, §. 9 & 10.

prétendre que l'éducation a été la premiere ſource des fauſſes religions; que la voie d'autorité a d'abord égaré les premiers hommes. Au contraire, ils ne ſont tombés dans le polythéiſme que pour avoir rompu le fil de la tradition primitive, oublié les leçons de leurs peres, ſecoué le joug de leur autorité; il paroît certain que l'idolâtrie ne s'eſt introduite dans le monde qu'après la diſperſion.

Pour mieux ſentir ce que peut la raiſon humaine, privée de ſecours ſurnaturel, il ſuffit de voir ce que la Philoſophie a opéré. Elle ne doit ſa naiſſance ni à l'éducation, ni à l'autorité; ç'a été l'effort de quelques puiſſans génies qui ont commencé à méditer ſur la nature: leur premier principe a été de n'écouter que la raiſon. Les uns ſont devenus Athées: les autres Pyrrhoniens; tous ont eu pour maxime de ne point toucher à la religion établie, quelque fauſſe & corrompue qu'elle fût. Loin d'éc'aircir par leurs diſputes les grandes vérités de la religion naturelle, ils les ont rendues plus incertaines & plus obſcures. Sans les ſubtilités & les ſophiſmes de nos Philoſophes, quelques raiſonne-

mens ſimples ſuffiroient pour prouver les dogmes révélés aux premiers hommes; il faut des volumes pour réfuter les rêves & les erreurs de la Philoſophie. Pouſſée à ſon dernier période, elle engendre le Pyrrhoniſme, qui eſt l'anéantiſſement de toute religion & de toute vérité.

Nous convenons que les fauſſes religions une fois établies, ſe ſont enracinées & perpétuées par l'éducation, comme auroit dû faire la véritable; mais c'eſt le propre de l'erreur d'entrer dans nos eſprits par les mêmes voies que la vérité. L'homme né ignorant eſt également ſuſceptible de l'une & de l'autre. Si par un bonheur rare il reçoit une éducation ſaine, le vrai devient pour lui un héritage de famille : peut-il être trop fidele à le tranſmettre à ſes enfans ? S'il tombe ſous l'empire de l'erreur, ce malheur paſſera ſans doute à ſa poſtérité ?

Il en eſt de la religion comme des mœurs & des inſtitutions civiles; les unes & les autres ſont indiſpenſables : ſi l'homme n'en reçoit des leçons dès l'enfance, il ſera ſauvage & abruti toute ſa vie. Elevé dans le ſein d'une nation corrompue, avec le lait il en ſucera les pré-

jugés & les travers, les abſurdités & les vices. Planté dans un ſol plus heureux, nourri d'une meilleure ſubſtance, il ſera plus éclairé & plus parfait ; c'eſt le ſort de tous les ouvrages de la nature.

Lorſque la Philoſophie étoit la plus bruyante, un Grec commençoit-il par examiner la doctrine de toutes les ſectes, afin de choiſir la meilleure ? Le haſard, la réputation du chef, les liaiſons d'amitié, peut-être le goût de ſa famille, décidoient ſon choix. Les vrais & les faux Philoſophes, les Sages & les Inſenſés firent des proſélytes, & les derniers ne ſont pas ceux qui en eurent le moins. Dans la plupart des affaires de la vie, commencer par un examen profond eſt une voie impraticable ; ceux qui la prêchent le plus haut, ſont ſouvent ceux qui en uſent le moins.

III.

Cependant les Incrédules ont déclamé avec force contre l'uſage de donner aux enfans des principes, ou ce qu'ils appellent des *préjugés* de religion. C'eſt par-là, diſent-ils, que l'erreur devient éternelle chez les nations, & que l'hom-

me ſe trouve dans l'impoſſibilité de la diſtinguer d'avec la vérité; il eſt Chrétien, Juif ou Païen, par haſard & non par choix : il croit comme ſes peres, ſans examen, ſans preuve, ſans perſuaſion fondée. Parvenu à un âge avancé, il eſt également en droit de douter de l'exiſtence de Dieu, & des notions fauſſes qu'on lui en a données; il n'a pas plus de preuve de l'une que des autres(*a*).

L'inconvénient eſt certain dans les fauſſes religions : pour l'éviter, il faut ſoutenir de deux choſes l'une, ou qu'il eſt mieux pour l'homme de n'avoir point de religion, que d'en avoir une fauſſe; ou que ſi on le laiſſe grandir ſans religion, il ſera plus en état d'embraſſer la vérité & de rejetter l'erreur. Examinons ces deux ſuppoſitions.

Nous avons réfuté la premiere, en répondant au parallele que font les Incrédules entre l'Athéiſme & les fauſſes Religions (*b*) : il eſt démontré qu'un Athée ne peut être heureux, ni vertueux, ni

(*a*) Chriſtianiſme dévoilé, c. 1. Militaire Philoſophe, c. 4 & ſuiv. Emile, tome I, p. 179. Penſées Philoſ. n. 25. Lettres à Eugénie, &c. &c.

(*b*) Ci-deſſus, c. 1, art. 2, §. 14.

ſociable en ſuivant ſes principes. Quelque dépravée que l'on ſuppoſe une religion, elle renferme toujours un fond de vérités capables d'inſpirer à l'homme la ſoumiſſion aux loix, l'humanité envers ſes ſemblables, l'horreur de pluſieurs crimes; elle eſt toujours fondée ſur ce principe qu'il y a un Dieu ou des Dieux qui veillent ſur les actions de l'homme, font du bien aux juſtes & puniſſent les méchans. Les erreurs que peut enſeigner une fauſſe religion, ne détruiſent jamais entiérement l'effet de cette vérité premiere, qui eſt la baſe de toute ſociété. Le commun des hommes ne peut avoir de morale ſans religion; cela eſt démontré par le fait & par les principes: mais prouvera-t-on que les différentes nations de Polythéiſtes auroient été moins vicieuſes, ſi au lieu de l'idolâtrie elles avoient profeſſé l'athéiſme?

La ſeconde ſuppoſition eſt contraire à l'expérience & aux principes de nos adverſaires. Connoît-on des hommes qui, après avoir été élevés ſans principes de religion, ſoient parvenus par leurs réflexions à ſe faire une religion pure? Où ſont-ils? Selon les Athées, toutes les réflexions d'un homme ſenſé doivent

le conduire à l'athéiſme, il ſe confirmera donc par réflexion dans l'oubli de la divinité dans lequel il a été élevé. Selon les Déiſtes, les premieres notions des peuples ignorans les portent au polythéiſme & à l'idolâtrie : donc tout homme élevé dans l'ignorance deviendra idolâtre. Selon tous les Incrédules, l'athéiſme n'eſt point fait pour le peuple, il ſe fera toujours des Dieux : donc une éducation ſans religion eſt le plus ſûr moyen de le plonger dans l'erreur.

Suppoſons, ſi l'on veut, qu'un homme né avec plus de génie que les autres, livré par goût à l'étude, ſe ſoit fait un ſyſtême de religion philoſophique; ce prodige ne feroit pas regle; une nation toute entiere ne peut être compoſée de Philoſophes. S'il y en avoit une, malheur à quiconque ſeroit obligé d'y vivre. Cela n'étoit pas poſſible dans les premiers âges du monde, avant la naiſſance de la philoſophie. Il l'étoit encore moins depuis cette époque, puiſque les Philoſophes, au lieu d'éclaircir les vérités eſſentielles de la religion, les ont ébranlées & obſcurcies.

Nous nous bornons ici à juſtifier le plan de la Providence dans les premiers

temps, qui étoit de perpétuer la révélation par une tradition conſtante tranſmiſe des peres aux enfans. En eſt-il un plus ſage, plus analogue à la nature humaine & à la ſimplicité des premiers âges, plus propre à opérer l'effet que Dieu ſe propoſoit ? Sous les autres époques de la révélation, nous verrons de même que les moyens mis en uſage par la ſageſſe divine pour en conſerver le dépôt, étoient également relatifs aux circonſtances.

Ce plan, diſent les incrédules, a manqué ; il n'a point empêché l'erreur de s'établir chez toutes les nations : il a fallu, ſelon vous, des moyens ſurnaturels & plus puiſſans pour conſerver la connoiſſance de Dieu dans la race des Patriarches & enſuite chez les Juifs.

Nous en convenons ; mais le moyen étoit-il défectueux par lui-même ? La raiſon n'a pas mieux réuſſi, elle n'a pas été écoutée. La philoſophie s'eſt trouvée impuiſſante, elle n'a pas réparé le mal. A quel moyen falloit-il avoir recours ? L'homme n'eſt point fait pour être conduit par violence, ni par des chaînes de fer ; les ſecours divins ne ſont jamais de nature à forcer la volonté. Raiſon, conſcience, philoſophie, leçons divines,

leçons humaines, révélation, graces, inſpirations, miracles, tout cede à la liberté : mais lorſque l'homme abuſe volontairement de tout, s'enſuit-il que Dieu a tort, & que les ſecours ont manqué à l'homme? » Vous diſpoſez de » nous, Seigneur, avec beaucoup de » circonſpection & de réſerve, dit l'Au» teur du Livre de la Sageſſe, parce » que vous êtes toujous le maître d'u» ſer de votre puiſſance quand il vous » plaît (*a*) «. Il y a plus de philoſophie dans ce paſſage, que dans tous les Livres des Incrédules.

Les Athées mêmes admettent le phénomene dont nous parlons. Selon eux, la raiſon & l'expérience auroient dû apprendre à l'homme que tout eſt matiere; que tout eſt néceſſaire & éternel; que la Divinité eſt une chimere, & ſon culte une illuſion. Cependant l'homme, dans tous les temps, n'en a pas été moins obſtiné à ſe faire des Dieux & une religion : cette fureur, diſent-ils, eſt la ſource de tous les maux du genre humain. Soit. Où l'homme a eu tort, ou

(*a*) *Cum magnâ reverentiâ diſponis nos.* Sap. c. 12, ℣. 18.

il a eu raiſon. S'il a eu tort, il eſt donc prouvé qu'il peut fermer l'oreille à la voix de la nature, de la raiſon, de l'expérience, de ſon propre intérêt, & à tous les moyens poſſibles d'inſtruction. S'il a eu raiſon, il eſt abſurde de le trouver mauvais & de vouloir réformer la nature.

§. IV.

Ils inſiſtent. Si l'on donne à l'homme dès l'enfance des idées de religion, il lui ſera impoſſible dans la ſuite d'examiner de ſang-froid & avec impartialité, ſi ces idées ſont vraies ou fauſſes. 1°. Parce que l'habitude de croire une choſe ſuffit pour empêcher l'eſprit de donner une attention ſuffiſante aux preuves du contraire. 2°. Parce qu'il y a toujours un ſentiment de frayeur joint aux notions religieuſes; on craint de déplaire à l'Etre ſuprême, en écoutant la voix de la raiſon, ſouvent contraire aux leçons de la religion. Cette crainte, toujours accablante pour les ames foibles, ſuffit pour les retenir toute leur vie ſous le joug des préjugés. 3°. Parce qu'il y a toujours un intérêt très-vif attaché à la profeſſion d'une religion dominante & impérieuſe, & beaucoup de danger à la contredire.

Donc, pour faire un examen éclairé & impartial, il faudroit un eſprit ſorti tout nud des mains de la Nature, exempt de toute opinion, de tout préjugé, tel qu'un Sauvage ou un Philoſophe tranſplanté d'une extrêmité du monde à l'autre. (*a*).

Réponſe. Prodige de ſagacité! D'un côté, il eſt d'une néceſſité indiſpenſable d'examiner la religion; c'eſt une affaire perſonnelle, & de la derniere conſéquence; il y va de notre bonheur pour ce monde, &, ſelon les croyans, du ſalut éternel. De l'autre, cet examen eſt impraticable dans l'état actuel des choſes : pour le faire, il faudroit être ou le plus ignorant des hommes, ou Philoſophe ſans préjugé. Il eſt ſingulier qu'un examen ſoit tout à la fois abſolument néceſſaire & abſolument impoſſible. Quel eſt le réſultat de cette belle idée? C'eſt qu'il eſt plus court de rejeter toute religion ſans examen. Voyons les raiſons de cette impoſſibilité.

Elles ſont d'abord réfutées par l'exemple de celui qui les propoſe. Il dit qu'il a été élevé dans le Chriſtianiſme dès l'en-

(*a*) Militaire Philoſophe, c. 4 & ſuiv.

fance, & qu'enſuite il l'a rejeté après un mûr examen (*a*) : donc l'examen ſérieux & impartial d'une religion ſucée avec le lait, n'eſt pas impoſſible. Aſſurément l'auteur n'eſt pas le ſeul Apoſtat qu'il y ait eu au monde.

Notre propre expérience nous convainc de la poſſibilité. Tous les jours nous examinons avec une indifférence parfaite des opinions que l'on nous avoit ſuggérées dans l'enfance, & quand nous les jugeons fauſſes, nous y renonçons ſans ſcrupule. Ne faut-il rien enſeigner du tout aux enfans, de peur de leur donner quelque opinion fauſſe, de laquelle ils ne puiſſent plus ſe défaire ?

La ſeconde raiſon eſt détruite de même par l'exemple de tous ceux qui changent de religion, ou qui prennent le parti de l'incrédulité ; il en réſulte que les prétendues impreſſions de frayeur que donne la notion d'un Dieu, ne ſont pas inſurmontables. Cette notion d'ailleurs ne peut effrayer que les mauvais cœurs. Un homme ſenſé comprend que la recherche de la vérité, faite avec droiture, ſans aucun motif de libertinage,

(*a*) Militaire Philoſophe, c. 1 & 9.

loin de déplaire à Dieu, eſt très-conforme à ſa volonté. Il eſt vrai que l'examen prétendu fait par les Incrédules, a pour l'ordinaire un autre motif que celui de s'inſtruire.

La troiſieme raiſon eſt encore moins ſolide. Un homme de bien eſt très-intéreſſé ſans doute à croire un Dieu & à profeſſer une religion; une ame vicieuſe met un intérêt mal entendu à ſe plonger dans l'Athéiſme : lequel de ces deux intérêts nuit davantage à la recherche ſincere & impartiale de la verité ?

Pour l'intérêt temporel, il eſt nul. L'homme ſenſé vit à l'extérieur, ſelon les loix de la religion dominante, pour ne bleſſer perſonne; à moins que ces loix ne commandent un crime : mais quel intérêt peut-il avoir à croire intérieurement un dogme plutôt qu'un autre ? Eſt-il donc ſi difficile à un homme de garder pour lui ſeul ce qu'il penſe intérieurement, quand il eſt de bonne foi ? Mais les Incrédules veulent faire du bruit, dogmatiſer, avoir des proſélytes, braver faſtueuſement l'opinion publique & les loix. Grand intérêt, très-digne d'un Philoſophe ! Où eſt le danger qu'ils ont couru juſqu'à préſent à contredire

cette religion impérieuſe qui écraſe tout ? Nous les prions de citer leurs martyrs.

Il eſt faux que la religion ſoit une affaire purement perſonnelle, qui n'a rapport qu'à la vie future, & ſur laquelle l'autorité publique n'a rien à voir (*a*). Celle-ci ne peut connoître les ſentimens intérieurs des hommes ; mais elle a droit de veiller ſur leur conduite extérieure, ſur leurs écrits. Une expérience conſtante prouve que les ennemis de la religion publique ne le ſont pas moins de l'autorité civile.

§. V.

L'Auteur d'Emile s'eſt élevé avec véhémence contre l'uſage de donner aux enfans une idée de Dieu & de la Religion : ſelon lui, on ne doit pas leur en parler avant l'âge de dix-huit ou vingt ans. Tout enfant qui croit en Dieu, dit-il, eſt idolâtre, ou du moins anthropomorphite, parce qu'il s'en fait toujours une image (*b*). Or il vaut mieux n'a-

(*a*) Militaire Philoſophe, c. 3.

(*b*) Emile, tome II, p. 317. Lettre à M. de Beaumont, p. 35.

voir

voir aucune idée de Dieu que d'en avoir une fauſſe.

Comment n'a-t-il pas vu les inconvéniens d'une éducation ſans religion?

1°. Pour les trois quarts & demi du genre humain, l'éducation ne peut être pouſſée que juſqu'à la douzieme ou à la quinzieme année tout au plus. A cet âge, la néceſſité de gagner ſa vie oblige un jeune homme à embraſſer une profeſſion, ſouvent à quitter ſa famille. Si, avant de prendre l'eſſor, il ne ſait pas ſa religion, il ne la ſaura jamais, il n'aura jamais de notion de la Divinité, ni des principes de la morale. L'âge de dix-huit à vingt ans eſt le moment critique où les paſſions ſe font ſentir, où les jeunes gens ſe dérangent : eſt-il prudent de les expoſer à cette épreuve ſans le frein ſalutaire de la religion? L'on ſait ce qui arrive ordinairement à ceux dont l'enfance a été négligée, combien il eſt difficile dans un âge plus avancé de les inſtruire de leur croyance, avec quelle amertume les plus ſenſés déplorent le malheur qu'ils ont eu de manquer d'inſtruction.

2°. Il eſt faux qu'avant vingt ans un enfant ne ſoit pas en état de connoître

Dieu, & d'être Chrétien par conviction. A quatorze ou quinze, il eſt autoriſé par les loix à diſpoſer de ſa liberté, à former des engagemens, à contracter mariage; dès-lors il eſt membre de la ſociété, obligé d'en remplir les devoirs, par conſéquent de les connoître : eſt-il plus difficile de connoître & d'obſerver ceux de la religion, qui ſont la baſe des premiers ? L'enfance eſt le temps précieux pour enrichir la mémoire, pour acquérir des termes & des idées, pour prendre les élémens des ſciences & des arts : par quelle fatalité les idées, les termes, les élémens de la religion ſeroient-ils exclus ? Les idées religieuſes d'un enfant ne ſeront pas plus exactes que celles des autres ſciences; mais elles ſe développeront toutes avec l'âge, elles feront dans l'eſprit une impreſſion profonde : ſi les paſſions les étouffent pendant quelques momens, elles ſe réveilleront dans la ſuite. Combien d'hommes dérangés ſont revenus de leurs égaremens par le ſecours des principes de religion qu'ils avoient reçus dans l'enfance ! Les Incrédules mêmes ne tiennent pas contre ce reſſort. S'il falloit que les enfans compriſſent parfaitement tout

ce qu'on leur enſeigne, on ne devroit leur rien apprendre du tout. Les Philoſophes n'attendent pas l'âge de vingt ans pour faire des leçons d'athéiſme aux jeunes gens.

3°. L'Auteur d'Emile reconnoît qu'il y a des vertus que l'on doit apprendre aux enfans par imitation, en les pratiquant devant eux. » Dans un âge, dit-» il, où le cœur ne ſent rien encore, » il faut bien faire imiter aux enfans » les actes dont on veut leur donner » l'habitude, en attendant qu'ils puiſſent » les faire par diſcernement & par » amour du bien. L'homme eſt imita-» teur, l'animal même l'eſt; le goût » de l'imitation eſt de la nature bien » ordonnée (*a*) «. Pourquoi donc n'apprendroit-on pas aux enfans par cette voie la religion qui eſt une vertu, les pratiques de piété qui ſont un devoir, le culte intérieur & extérieur? *L'homme eſt imitateur;* voilà toute la magie de l'éducation. S'il eſt de bonne heure environné de gens pénétrés de reſpect pour la Divinité, il penſera & agira comme eux.

(*a*) Emile, tome I, p. 232.

§. VI.

Il eſt faux qu'un enfant qui croit en Dieu ſoit idolâtre ou anthropomorphite, *parce qu'il s'en fait toujours une image :* tous les hommes ſont dans le même cas, même les Philoſophes. Dès que nous penſons à Dieu, aux eſprits, à notre ame, l'imagination joue, ſe repréſente d'abord une figure. Mais que prouve cette illuſion de l'imagination que la raiſon déſavoue ? Sommes-nous idolâtres, parce que l'imagination ne peut ſe repréſenter que des corps ? Par une terreur panique de cette erreur, il faut donc s'abſtenir pendant toute la vie de penſer à Dieu. L'Auteur décide que ce mot *Eſprit* n'a aucun ſens pour quiconque n'a pas philoſophé ; qu'un eſprit n'eſt qu'un corps pour le peuple & pour les enfans (*a*). Voilà donc le peuple qui ne philoſophera jamais, condamné à n'avoir jamais une vraie notion de Dieu ; il ſera toujours idolâtre, en adorant un Dieu. Faut-il le rendre Athée, de peur de le plonger dans l'idolâtrie ?

(*a*) Emile, tome II, p. 315.

Le même Auteur ſoutient qu'à dix ans un enfant n'eſt pas capable de diſcerner le bien & le mal, le vice & la vertu ; qu'un maître ne fera jamais comprendre à ſon éleve de dix ans, pourquoi c'eſt un mal de mentir & de déſobéir ; que Locke lui-même y ſeroit fort embarraſſé (*a*). Mais il ſe réfute dans un autre endroit. » Quand ce devoir de tenir ſes engage-» mens, dit-il, ne ſeroit pas affermi » dans l'eſprit de l'enfant par le poids » de ſon utilité, bientôt le ſentiment » intérieur, commençant à poindre, le » lui impoſeroit *comme un loi de conſcien-» ce*, comme un principe inné, qui n'at-» tend pour ſe développer que les con-» noiſſances auxquelles il s'applique. » Ce premier trait n'eſt point marqué » par la main des hommes, mais gravé » dans nos cœurs par l'Auteur de toute » juſtice (*b*) «. Il ſuffit donc de rappeler à un enfant ce ſentiment intérieur, pour lui faire comprendre que c'eſt un mal de mentir & de déſobéir. Il ſent par expérience qu'il n'aime pas à être trompé,

(*a*) *Ibid.* tome I, p. 179. Lettre à M. de Beaumont, p. 27.

(*b*) Emile, tome I, p. 218.

qu'il ſe fâche contre un menteur qui lui en a impoſé, qu'il veut être obéi par ſon chien, &c. Il eſt en état de concevoir qu'il ne doit cauſer à un autre le chagrin que lui cauſent à lui-même le menſonge & la déſobéiſſance. La regle de ne point faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous faſſe, fait partie du code de morale gravé dans le cœur de tous les hommes.

Si le ſentiment intérieur qui nous a été donné par l'Auteur de toute juſtice, ſuffit pour faire comprendre à un enfant la différence du bien & du mal, eſt-il moins efficace pour lui perſuader l'exiſtence de Dieu, ſa providence, la néceſſité & la juſtice de lui rendre un culte? Ce ſont-là autant de vérités de ſentiment. L'homme abandonné à lui-même eſt peut-être incapable de ſe les démontrer par raiſonnement; mais il en ſent l'évidence dès qu'elles lui ſont propoſées. Auſſi n'a-t-on encore trouvé aucune nation ſauvage qui fût totalement privée de ces notions. Il eſt donc eſſentiel de les faire éclore de bonne heure dans l'eſprit d'un enfant. Faire de la religion un ſyſtême de philoſophie & de raiſonnement, c'eſt condamner les

trois quarts de notre eſpece à n'avoir point de religion.

§. VII.

L'Auteur s'eſt réfuté encore plus clairement en parlant de l'éducation des filles. Selon lui, l'idée de la religion eſt au-deſſus de leur conception. » C'eſt » pour cela même, dit-il, que je voudrois en parler à celles-ci de meilleure » heure; car s'il falloit attendre qu'elles » fuſſent en état de diſcuter méthodiquement ces queſtions profondes, on » courroit riſque de ne leur en parler » jamais... Leur croyance eſt aſſervie » à l'autorité. Toute fille doit avoir la » religion de ſa mere, & toute femme » celle de ſon mari..... Hors d'état d'être juges elles-mêmes, elles doivent » recevoir la déciſion des peres & des » maris comme celle de l'Egliſe... Puiſque l'autorité doit régler la religion » des femmes, il ne s'agit pas tant de » leur expliquer les raiſons que l'on a de » croire, que de leur expoſer nettement » ce qu'on croit (*a*) «.

(*a*) Emile, tome IV, p. 72.

L'abſurdité de ces maximes ſaute aux yeux. Quelle religion aura une femme lorſque celle de ſa mere n'eſt pas la même que celle de ſon mari? S'il plaît à celui-ci d'en changer, faudra-t-il que ſon épouſe en change auſſi ſans ſavoir pourquoi! Selon cette belle déciſion, les femmes ſont diſpenſées d'avoir intérieurement aucune religion; il leur ſuffit d'en obſerver pour la forme les pratiques extérieures: quant à la croyance, elles auront une foi implicite à l'autorité de leur mari, ſans ſe mettre en peine de ce qui eſt vrai ou faux. Ainſi l'on attribue aux meres & aux maris une autorité que l'on refuſe aux Paſteurs revêtus d'une miſſion divine; on aſſujettit une femme, ſouvent mieux inſtruite que ſon époux, à croire toutes les viſions que celui-ci trouvera bon d'adopter.

Cependant le Philoſophe, auteur de ce ſyſtême, accable de reproches ceux qui ſoumettent la foi & la religion à l'autorité. Il dit que, pour croire en Dieu, nous renonçons au jugement que nous avons reçu de lui; que nous ſoumettons à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à notre raiſon;

qu'il faut des raiſons pour ſoumettre notre raiſon, & que nous n'en avons point; que nous mentons en diſant notre Catéchiſme; qu'un acte de foi eſt un jargon de mots ſans idées, &c. (*a*). Ou toutes ces accuſations ſont fauſſes & abſurdes, ou l'Auteur d'Emile en demeure chargé par le plan de religion qu'il preſcrit aux femmes.

Si celles-ci ſont incapables de diſcuter les queſtions profondes & les preuves philoſophiques de la religion, le peuple n'en eſt pas plus capable. Sa religion, auſſi bien que celle des femmes, doit être aſſervie à l'autorité; non à une autorité purement humaine, telle que celle des peres & des maris, mais à l'autorité divine de l'Egliſe. Or, ſelon notre Philoſophe & ſelon la vérité, c'eſt le peuple qui compoſe le genre humain; ce qui n'eſt pas peuple eſt ſi peu de choſe, que ce n'eſt pas la peine de le compter (*b*).

Dieu a donc ſuivi un plan conforme à la nature & aux beſoins de l'homme,

(*a*) Emile, tome III, p. 6, 129, 145: tome IV, pag. 77, &c.

(*b*) *Ibid.* tome II, p. 208.

lorſqu'il a voulu, dès la création, que la religion fût aſſervie à l'autorité de la tradition, & fût ainſi tranſmiſe d'une génération à l'autre. Sous la loi de nature, il avoit établi les peres de famille Docteurs de la religion & Miniſtres du culte divin: ſous la loi de Moïſe, il avoit confié ce ſoin aux Prêtres & aux Prophetes; ſous l'Evangile, il en a chargé le corps des Paſteurs, ſucceſſeurs des Apôtres.

En expliquant nettement au peuple, aux femmes, aux enfans ce que l'on doit croire, il faut leur en alléguer les raiſons & les motifs, puiſqu'il *faut des raiſons pour ſoumettre notre raiſon.* Les motifs de crédibilité de la religion Chrétienne, qui ſont preuve de l'autorité de l'Egliſe, n'ont rien d'abſtrait, rien d'inacceſſible à la capacité du commun des fideles; nous le verrons dans la troiſieme partie de notre Ouvrage, en parlant de l'analyſe de la foi, ou du fondement de la foi des ſimples.

§. VIII.

Enfin perſonne n'a mieux prouvé que l'Auteur d'Emile, la néceſſité abſolue

de donner au peuple des principes de religion dès l'enfance, puiſqu'autrement le peuple ne parviendroit jamais par lui-même à découvrir ces vérités ſublimes & à ſe les démontrer. » L'une des ac-
» quiſitions de l'homme, dit-il, & mê-
» me des plus lentes, eſt la raiſon.....
» L'homme qui, privé du ſecours de
» ſes ſemblables, & ſans ceſſe occupé
» de pourvoir à ſes beſoins, & réduit
» en toutes choſes à la ſeule marche de
» ſes idées, fait un progrès bien lent; il
» vieillit & meurt avant d'être ſorti de
» l'enfance de la raiſon. Pouvez-vous
» croire de bonne foi que d'un million
» d'hommes élevés de cette maniere,
» il y en eût un ſeul qui vînt à penſer à
» Dieu? L'ordre de l'univers, tout ad-
» mirable qu'il eſt, ne frappe pas éga-
» lement tous les yeux. Le peuple y fait
» peu d'attention, manquant des con-
» noiſſances qui rendent cet ordre ſen-
» ſible, & n'ayant point appris à réflé-
» chir ſur ce qu'il apperçoit. Ce n'eſt ni
» endurciſſement, ni mauvaiſe volonté,
» c'eſt ignorance, engourdiſſement d'eſ-
» prit. La moindre méditation fatigue
» ces gens-là, comme le moindre tra-
» vail des bras fatigue un homme de-

» cabinet. Ils ont ouï parler des œuvres » de Dieu & des merveilles de la Na- » ture ; ils répetent les mêmes mots ſans » y joindre les mêmes idées, & ils ſont » peu touchés de tout ce qui peut élever » le Sage à ſon Créateur. Or, ſi parmi » nous, le peuple, à portée de tant d'inſ- » tructions, eſt encore ſi ſtupide ; que » ſeront ces pauvres gens abandonnés à » eux-mêmes dès l'enfance, & qui n'ont » jamais rien appris d'autrui (*a*) « ?

Ainſi, après avoir tant déclamé contre l'éducation Chrétienne & contre la voie d'autorité en fait de religion, les Philoſophes ſont forcés d'avouer que cette maniere d'inſtruire les hommes eſt la ſeule praticable, la ſeule conforme aux beſoins de l'humanité, la ſeule propre à perpétuer la religion. Mais Dieu n'avoit pas entendu leur avis pour former ce plan digne de ſa ſageſſe ſouveraine ; il l'a établi dès la création : & ſi l'homme avoit été plus fidele à l'obſerver, l'ignorance, l'erreur, la ſuperſtition ne ſe ſeroient pas répandues, comme elles ont fait, d'une extrémité du monde à l'autre.

(*a*) Lettre à M. de Beaumont, p. 40 & ſuiv.

§. IX.

Eſt-il vrai que l'on défende à un enfant élevé dans le Chriſtianiſme, d'examiner les preuves & les fondemens de ſa croyance, lorſqu'il eſt parvenu à l'âge mûr, qu'on lui commande une foi aveugle à l'autorité des Prêtres, qu'on lui interdiſe l'uſage de ſa raiſon, &c.? C'eſt ce que diſoient déja les Manichéens (*a*).

Rien n'eſt plus faux que ces calomnies. 1°. Il eſt évident que le très-grand nombre des ſimples fideles ſont incapables de faire de leur religion un examen profond & ſuivi, tel que doit le faire un Théologien, ou un homme à qui Dieu a donné plus de lumiere, plus de loiſir, plus de ſecours qu'au peuple. Nous ſoutenons que cet examen n'eſt point néceſſaire aux ignorans dans le ſein de l'Egliſe Catholique, parce que Dieu leur y a donné une regle de foi ſenſible, palpable, certaine, qui n'eſt pas moins à leur portée que les motifs de

(*a*) S. Aug. contrà Fauſtum, l. XVIII, c. 3.

foi humaine ſur leſquels ſont fondés leur état civil, leur fortune, leurs devoirs, leur conduite ſociale : nous le prouverons dans notre troiſieme partie. Le peuple eſt incapable de faire un examen ſpéculatif de chacun des articles de ſa croyance ; il lui ſuffit d'être certain que Dieu l'a révélé, puiſque l'Egliſe l'enſeigne.

2°. Loin d'interdire aux hommes capables de s'inſtruire, l'examen des preuves de la religion Chrétienne, on leur en fait un devoir, on les blâme de négliger cette étude. Il n'eſt aucune religion qui donne à ſes ſectateurs plus de ſecours & de facilités que la nôtre, où toutes les queſtions aient été plus ſouvent diſcutées & mieux approfondies. Tel eſt le but de tous les livres écrits pour ſa défenſe, on ne les fait certainement pas dans le deſſein d'en interdire la lecture à ceux qui en ſont capables.

Nous ajoutons que, pour procéder à cet examen, ce n'eſt pas par les livres des Incrédules qu'il faut commencer. Ils ont eu grand ſoin de raſſembler des difficultés ; jamais ils n'ont expoſé les preuves, ni les réponſes que nous donnons

à leurs objections. Nous agiſſons avec plus de candeur ; nous apportons d'abord les preuves ; nous copions enſuite les argumens de nos adverſaires, tels qu'ils ſont dans leurs écrits ; nous alléguons ſans déguiſement le pour & le contre : pourquoi ne font-ils pas de même, s'ils cherchent ſincérement la vérité ?

3°. Avant d'impoſer aux fideles l'obligation de croire à l'enſeignement de l'Egliſe ou des Paſteurs, nous produiſons les preuves de la miſſion de ceux-ci, & ce ſont les mêmes que celles de la divinité ou de la révélation du Chriſtianiſme. Il n'eſt donc point ici queſtion d'une foi aveugle, puiſqu'en établiſſant l'obligation de croire, nous expoſons les raiſons pour leſquelles on le doit. Les Proſélytes de l'incrédulité n'y mettent pas tant de façon : à la lecture d'un livre écrit contre la religion, ils croient ſur la parole de l'Auteur, ſans s'informer s'il eſt ignorant ou inſtruit, ſincere ou impoſteur, ſans prendre la peine de vérifier les faits ni les accuſations qu'il allegue. Ce travers eſt avoué par nos adverſaires mêmes ; nous avons cité leurs propres termes : ils conviennent que la

plupart de leurs diſciples *croient ſur parole*, par libertinage & non par conviction.

4°. Comme il s'agit d'une croyance révélée, la ſeule choſe à examiner eſt le fait de la révélation. Dès qu'il eſt prouvé que Dieu a parlé, qu'il a révélé tel & tel article, il eſt abſurde de vouloir examiner ſi cet article eſt vrai ou faux, c'eſt-à-dire, conforme ou contraire à nos idées naturelles. Ce ſeroit mettre en queſtion ſi Dieu nous a trompés, ou s'il s'eſt trompé lui-même. Tel eſt néanmoins l'examen inſenſé auquel les Incrédules veulent obliger tous les hommes. Pour ſavoir ſi un dogme eſt révélé ou non, ils veulent que l'on commence par juger s'il eſt vrai ou faux, ſelon la lumiere naturelle.

Eſt-il donc décidé que la raiſon eſt juge infaillible de toute vérité, que Dieu n'en fait-pas plus que nous, qu'il ne peut pas exiger de nous la ſoumiſſion à ſa parole? Il y aura donc autant de religions, que de têtes; les ignorans n'en auront aucune, puiſqu'en vertu de leur lumieres naturelles ils ne ſont en état de juger de la vérité ou de la fauſſeté d'aucun dogme quelconque.

C'eſt un orgueil inſupportable de ſuppoſer que Dieu veut gouverner les ſavans autrement que les ignorans ; qu'il veut ſauver ceux-ci par une foi ſoumiſe, ceux-là par la vue intuitive de toute vérité. Dieu eſt-il moins le pere, l'inſtituteur, le ſouverain des uns que des autres ? Lorſqu'il a donné la révélation, y a-t-il mis la reſtriction, *ſauf l'agrément & l'acceptation des Philoſophes ?*

Leurs clameurs ſur le défaut d'examen n'eſt qu'un piege groſſier qu'ils tendent aux imprudens, pour les engager à lire leurs écrits ; leur propre conduite eſt la réfutation des reproches dont ils nous chargent. Ils ne veulent pas que l'on enſeigne la religion aux enfans, & ils font, pour les jeunes gens, des catéchiſmes d'athéiſme & d'irréligion. Ils diſent que les Prêtres s'emparent de l'homme dès l'enfance pour le conduire à leur gré, & ils tâchent de ſouſtraire les ignorans à l'inſtruction des Prêtres, pour les endoctriner eux-mêmes. Ils reprochent aux hommes une aveugle crédulité, & eux-mêmes travaillent à les aveugler par des ſophiſmes. Ils diſent que la croyance des divers individus eſt

une affaire de haſard ; eux-mêmes ſont Déiſtes, Athées ou Pyrrhoniens, ſelon que le haſard leur a préſenté l'un ou l'autre ſyſtême : les chefs du parti ont enſeigné tantôt l'un & tantôt l'autre ; la foule des diſciples a ſuivi comme un troupeau de moutons, ſans y rien entendre, & ſans s'informer où l'on vouloit les conduire. Bien imprudens ſont ceux qui ſe laiſſent mener par de tels maîtres !

Fin du Tome troiſieme.

TABLE
DES MATIERES
DU TROISIEME VOLUME.

CHAPITRE VI. *De la nature de l'homme.* Page 1
§. I. *L'homme eſt l'image de Dieu.* Ibid.
§. II. *Idée qu'en ont conçue les Incrédules.* 5
ART. I. *De la ſpiritualité de l'Ame.* 7
§. I. *Tous les hommes diſtinguent l'eſprit d'avec la matiere.* Ibid.
§. II. Premiere Preuve. *De la ſpiritualité de l'ame ; le ſentiment intérieur.* 12
§. III. Deux. Preuv. *L'Etre ſenſitif eſt ſimple.* 15
§. IV. Troiſ. Preuv. *Nous éprouvons à la fois pluſieurs ſenſations.* 19
§. V. Quat. Preuv. *L'organiſation ne change point la nature de la matiere.* 21
§. VI. Cinq. preuve. *La penſée répugne à cette nature.* 26
§. VII. Six. Preuve. *La penſée n'eſt point un mouvement.* 28
§. VIII. Sept. Preuve. *Tous les attributs*

de la matiere ſont diviſibles. 31
§. IX. Huit. Preuv. *La réflexion.* Neuv. Preuve. *Le vouloir.* Dix. Preuve. *La force motrice.* 34
§. X. Onz. Preuve. *L'homme differe des animaux.* Douzieme. Preuve. *La croyance univerſelle.* 39
§. XI. *Diſpute entre Clarke & Collins.* 43
§. XII. *Réfutation des comparaiſons alléguées par Collins.* 46
§. XIII. *Et des qualités inconnues de la matiere.* 52
§. XIV. Prem. Object. *L'eſprit eſt un être incompréhenſible.* 53
§. XV. Deux. Obj. *Les anciens n'admettoient que des corps.* 56
§. XVI. Troiſ. Obj. *L'ame ne peut être renfermée dans un corps.* 62
§. XVII. Quat. Object. *Un eſprit ne peut agir ſur un corps.* 65
§. XVIII. Cinq. Object. *L'eſprit ſeroit un être infini.* 68
§. XIX. Six. Object. *L'ame ſubit tous les changemens du corps.* 69
§. XX. Sept. Object. *La matiere a des propriétés inconnues.* 72

§. XXI. Huit. Obj. *Tout rapport eſt impoſſible entre un eſprit & un corps.* 76
§. XXII. *Théorie des ſenſations, donnée par les Matérialiſtes.* 78
§. XXIII. *Abſurdité de cette théorie.* 80
§. XXIV. *Doctrine du Livre de l'Eſprit; Réfutation* 85
§. XXV. *Phyſique des Eſprits dans le Livre* de la Nature. 89.
§. XXVI. *La ſpiritualité de l'ame n'eſt point fondée ſur les idées innées.* 94
ART. II. *De la liberté de l'homme.* 99
§. I. *Différence entre* volontaire & libre. Ibid.
§. II. Premiere Preuve. *De notre liberté, la révélation primitive.* 103
§. III. Deux. Preuve. *Le ſentiment intérieur.* 105
§. IV. Troiſ. Preuve. *Rien n'eſt imputable ſans la liberté.* 108
§. V. Quat. Preuve. *Aveu des Philoſophes.* Cinq. Preuve. *L'eſprit eſt eſſentiellement actif.* 110
§. VI. Six. Preuve. *Un motif n'eſt pas une cauſe phyſique.* 113

§. VII. Sept. Preuve. *Fauſſe comparaiſon entre la volonté & une balance.* 116

§. VIII. Huit. Preuve. *Il ſeroit abſurde d'argumenter contre des automates.* 119

§. IX. *Livre de Collins contre la liberté ; faux expoſé de la queſtion.* 121

§. X. *Notion de la néceſſité, objection contre le ſentiment intérieur.* 124

§. XI. *Opérations de l'Eſprit, appercevoir, juger.* 128

§. XII. *Vouloir, choiſir entre des objets égaux ou inégaux.* 132

§. XIII. *Agir. Fauſſe comparaiſon entre l'homme & les brutes.* 138

§. XIV. *Toute cauſe eſt-elle néceſſaire?* 140

§. XV. *De la preſcience de Dieu, des peines, des récompenſes, du choix.* 143

§. XVI. *Les actes néceſſaires ne ſont ni puniſſables, ni ſoumis aux loix.* 148

§. XVII. *Effets de la louange & du blâme.* 152

§. XVIII. *Abſurdité du deſtin, ou de la fatalité.* 154

§. XIX. *Contradiction & ſubterfuges des Fataliſtes.* 158

§. XX. *Objections de l'Auteur d'un Traité ſur la liberté.* 162
§. XXI. *Fauſſes comparaiſons dont il ſe ſert.* 166
§. XXII. *Du pouvoir de l'ame ſur les eſprits animaux.* 168
§. XXIII. *Ce n'eſt point le cerveau qui détermine l'ame.* 171
§. XXIV. *Ignorons-nous les cauſes de nos actions?* 173
§. XXV. *Exemples tirés des rêves & de la folie.* 176
§. XXVI. *Le vice & la vertu ſont-ils un pur haſard?* 178
§. XXVII. *Théorie matérielle de nos opérations dans le Livre* de la Nature. 180
§. XXVIII. *Connexion entre les cauſes morales, & leurs effets, ſelon* D. Hume. 184
§. XXIX. *Réfutation de cet Auteur.* 188
§. XXX. *Uniformité ou certitude de l'ordre moral.* 191
§. XXXI. *Pourquoi on ne punit point l'ignorance.* 194
XXXII. D. Hume *ſuppoſe Dieu au-*

teur du péché. 197
§. XXXIII. Prem. Object. *De Bayle; une créature ne peut agir par soi.* 201
XXXIV. Deux. Obj. *Dans un être passif, le sentiment seroit le même.* 204.
XXXV. Troisi. Obj. *Les causes occasionnelles contrediſent le sentiment intérieur.* 207
§. XXXVI. Quat. Obj. *Une cause efficiente doit connoître sa maniere d'agir.* 211
§. XXXVII. Cinq. Obj. *Un être créé reçoit son action d'ailleurs.* 212
§. XXXVIII. Six. Object. *Les démonstrations doivent prévaloir au sentiment.* 214
Ibid. Sept. Object. *Il ne s'ensuit pas que Dieu nous trompe.* 216
§. XXXIX. Huit. Object. *La même chose ne peut pas être & n'être pas.* 217
§. XL. *Opiniâtreté des Fataliſtes, importance du dogme de la liberté.* 219

ART. III. *De l'immortalité de l'ame.* 223
§. I. *Ce dogme fait notre conſolation.* Ibid.
§. II.

§ II. Premiere Preuve. *La croyance des Patriarches.* 225

§ III. Deux. Preuve. *La foi de toutes les Nations.* 230

§. IV. Troiſ. Preuve. *La nature de l'eſprit, & le ſentiment intérieur.* 236

§. V. Quat. Preuve. *La juſtice divine.* 238

§. VI. Cinq. Preuve. *Funeſtes conſéquences du dogme contraire.* 243

§. VII. Prem. Object. *Toutes les nations ne croient pas l'immortalité.* 248

§. VIII. Deux. Object. *Cette opinion vient de l'amour propre.* 251

§. IX. Troiſ. Object. *Le deſir d'exiſter toujours ne prouve rien.* 254

§. X. Quatr. Obj. *L'ame ne peut ſentir ni penſer ſans le corps.* 256

§. XI. Cinq. Object. *On fait un cercle vicieux ſur la juſtice de Dieu.* 260

§. XII. Six. Obj. *La vertu eſt récompenſée & le vice puni en ce monde.* 263

§. XIII. Sept. Obj. *Ce dogme ne fait que tourmenter les ames timorées.* 266

§. XIV. Huit. Object. *Il n'opere rien ſur les méchans.* 268

§. XV. Neuv. Obj. *Il fait commettre des crimes par religion.* 270

§. XVI. Dix. Objeƈt. *Pourquoi craignons-nous tant la mort?* 273

§. XVII. Onz. Obj. *Cette opinion nous détache de ce monde, &c.* 275

§. XVIII. Douz. Obj. *Les Philoſophes ont cru l'ame mortelle.* 279

§. XIX. *Contradictions de Shafteſbury.* 282

§. XX. *Fauſſeté de ſes réflexions.* 285

§. XXI. *Immortalité chimérique, déſirée par les Incrédules.* 288

CHAP. VII. *Des myſteres révélés dans la religion primitive.* 291

§. I. *Ils ont ſervi à conſerver la foi des vérités démontrables.* Ibid.

ART. I. *Dieu peut révéler des myſteres, & en exiger la croyance.* 295

§. I. *Contradiction des Incrédules, ſur les droits de la raiſon.* Ibid.

§. II. *Aveux des Sceptiques.* 298

§. III. *Des Matérialiſtes.* 301

§. IV. *Des Déiſtes.* 304

§. V. *Tous ſe reprochent mutuellement de croire des myſteres.* 305

§. VI. *Profeſſion de foi des Matérialiſtes.* 309

§. VII. *Symbole de la croyance des Déiſtes.* 313

§. VIII. *La raiſon même nous enſeigne des myſteres.* 316

§. IX. *Ce que c'eſt que la raiſon.* 318

§. X. *Différentes eſpeces d'évidence.* 322

§. XI. Prem. Object. *Il eſt impoſſible de croire des contradictions.* 326

§. XII. *Cependant les Matérialiſtes en admettent.* 329

§. XIII. Deux. Obj. *On ne peut ni croire ni rejetter ce que l'on n'entend pas.* 332

§. XIV. Troiſ. Obj. *Un myſtere n'eſt qu'un jargon de mots ſans idées.* 335

§. XV. Quat. Obj. *Il faut des raiſons pour ſoumettre la raiſon.* 337

§. XVI. Cinq. Object. *La révélation a dû rendre toute vérité claire.* 342

§. XVII. Six. Object. *Des miracles ne peuvent prouver des choſes impoſſibles.* 344

ART. II. *Dogme du péché originel.* 348

§. I. *Révélation du dogme dans les Livres Saints.* Ibid.

§. II. *Il y en a des veſtiges chez toutes les nations.* 351

§. III. *Difficultés que préſente la narration de Moïſe.* 355

§. IV. *Faux commentaire d'un Philoſophe.* 360

§. V. *L'homme eſt-il né bon ? Sentiment des Peres.* 362

§. VI. Prem. Obj. *Ce dogme eſt injurieux à la bonté de Dieu.* Deux. Obj. *Effets du Baptême.* 370

§. VII. Troiſ. Obj. *Pourquoi Adam fut-il pécheur ?* Quat. Obj. *La concupiſcence eſt naturelle.* Cinq. Obj. *La défenſe n'étoit qu'un avis.* Six. Obj. *La peine ſeroit trop cruelle.* 375

§. VIII. *Promeſſe de la rédemption ; notions générales de la miſéricorde de Dieu.* 378

CHAP. VIII. *Des fondemens de la morale ou de la loi naturelle.* 382

§. I. *Divers ſyſtêmes des Philoſophes.* Ibid.
§. II. *Différence entre la ſenſibilité phyſique & le ſentiment moral.* 387
§. III. *Entre la douleur & les remords.* 389
§. IV. *Entre leurs ſignes & leurs effets.* 392
§. V. *Uniformité du ſentiment moral.* 395
ART. I. *La morale ou la loi naturelle eſt fondée ſur la volonté de Dieu, Légiſlateur du genre humain.* 399
§. I. Prem. Preuve. *La révélation primitive.* Ibid.
§. II. Deux. Preuve. *Sentiment des anciens Philoſophes.* 401
§. III. Troiſ. Preuve. *Aveux des Stoïciens.* Quat. Preuve. *La Providence.* 405
§. IV. Cinq. Preuve. *La conduite des Légiſlateurs.* Six. Preuve. *Fauſſeté des autres ſyſtêmes.* 407
§. V. Prem. Obj. *La morale doit être fondée ſur la nature.* 409
§. VI. Deux. Obj. *Il n'y a point de rapports moraux entre Dieu & nous.* 413
§. VII. Troiſ. Obj. *Il faut des notions conſtantes & invariables.* 415

§. VIII. Quat. Obj. *La morale religieuſe eſt impuiſſante.* 418

§. IX. Cinq. Obj. *Elle rend l'homme malheureux & méchant.* 421

§. X. Six. Obj. *On ne définit point ce que c'eſt que la vertu.* 424

§. XI. Sept. Object. *Dieu ne nous doit rien ; nos actions ſont néceſſaires.* 426

§. XII. Huit. Object. *La loi naturelle ôte la force aux loix civiles.* 428

ART. II. *Syſtême des Pyrrhoniens ſur la morale.* 432

§. I. *Expoſition & Réfutation de ce ſyſtême.* Ibid.

§. II. *Uſages abſurdes & injuſtes chez les différentes nations.* 436

§. III. *Examen de ces faits ; Anthropophages, &c.* 440

§. IV. *Meurtre des vieillards ; Vol.* 444

§. V. *Uſages contraires à la pudeur.* 449

§. VI. *C'eſt une réfutation du ſentiment des Matérialiſtes.* 450

§. VII. Prem. Object *Il n'y a point de ſentimens ni de principes innés.* 452

§. VIII. Deux. Object. *Le ſens moral eſt un préjugé.* Troiſ. Object. *Il n'eſt pas général.* 458

§. IX. Quat. Object. *Les paſſions ſont la voix de la nature.* 461

§. X. Cinq. Obj. *Il n'eſt pas démontré que l'homme ſoit né pour la ſociété.* 465

§. XI. Six. Object. *Le vice eſt auſſi avantageux que la vertu.* 467

ART. III. *Examen du ſyſtême de morale des Matérialiſtes.* 471

§. I. *Il eſt fondé ſur l'intérêt.* Ibid.

§. II. *Conſéquences qui en réſultent.* 475

§. III. *Aucun motif ſolide de pratiquer la vertu.* 479

§. IV. *Réfutation de ce ſyſtême.* Prem. Preuve. *Il ſuppoſe l'Athéiſme.* Deux. Preuve. *Il met l'homme au rang des brutes.* 482 & *ſuiv.*

§. V. Troiſ. Preuve. *Il eſt impraticable.* Quat. Preuve. *Il canoniſe tous les vices.* 486 & *ſuiv.*

§. VI. Cinq. Preuve. *Ses funeſtes effets.* 489

§. VII. Six. Preuve. *Les anciens l'ont*

réfuté, ſes partiſans mêmes en rougiſſent. 492
§. VIII. *Conſéquences qu'ils ſont forcés d'avouer.* 494
§. IX. Prem. Object. *Un Athée a des notions invariables de la vertu.* 499
§. X. *Examen de ces notions.* 601
§. XI. *Ces motifs ſont plus ſolides pour un homme qui croit en Dieu.* 504
§. XII. *La révélation les propoſe.* 506
§. XIII. Deux. Object. *Les Moraliſtes condamnent les motifs humains.* 509
§. XIV. *Les idées du juſte & de l'injuſte ne viennent point des ſenſations.* 512
ART. IV. *Syſtême de la morale des Stoïciens.* 519
§. I. *Ce ſyſtême n'eſt pas ſolide.* Ibid.
§. II. *La raiſon ne fonde point une obligation.* 524
§. III. Prem. Object. *Le* Dictamen *de la conſcience impoſe un devoir.* 528
§. IV. Deux. Object. *Les Stoïciens ont été très-vertueux.* 531
§. V. *Foibleſſe des maximes de morale philoſophique.* 534

§. VI. *Suite fatale des disputes sur la morale.* 537
§. VII. *Les Matérialistes retombent dans le Pyrrhonisme.* 540
CHAP. IX. *De la morale religieuse & des devoirs que la loi naturelle impose à l'homme.* 546
§. I. *La morale philosophique peche essentiellement par l'irreligion.* Ibid.
§. II. *Avantage de la morale religieuse.* 549
ART. I. *Le culte de Dieu est un devoir de la loi naturelle, & un lien de société; c'est à Dieu de le prescrire.* 553
§. I. *Le culte de Dieu est aussi ancien que le monde.* Ibid.
§. II. *Dieu est notre bienfaiteur; il n'est point de nations Athées.* 555
§. III. *La religion ne vient point du raisonnement, mais de l'instinct.* 559
§. IV. *Elle a précédé la Philosophie, & fondé la société.* 562
§. V. *Nécessité du culte extérieur.* 566
§. VI. *Il est enté sur la nature humaine; faux reproche d'un Déiste.* 570
§. VII. *Il a présidé aux premieres sociétés.* 576

§. VIII. *Fêtes, ſacrifices, expiations, mariages, honneurs funebres.* 580
§. IX. *Relation entre le dogme, la morale, la ſociété & le culte.* 587
§. X. *Les abus dans le culte prouvent la néceſſité de la révélation.* 591
§. XI. Prem. Object. *Un Dieu incompréhenſible ne fonde aucun culte.* 595
§. XII. Deux. Object. *L'idée de Dieu eſt arbitraire.* 598
§. XIII. Troiſ. Object. *la religion lui ſuppoſe des attributs contradictoires.* 600
§. XIV. Quat. Object. *Elle n'influe point ſur les mœurs.* 605
§. XV. Cinq. Object. *Elle rend l'homme malheureux, pareſſeux & timide.* 611
§. XVI. Six. Object. *Elle détruit la morale, diviſe les hommes, les rend cruels.* 616
§. XVII. *Mêmes reproches contre le Gouvernement.* 621
ART. II. *Du doute volontaire ou de l'indifférence en matiere de religion.* 627
§. I. *L'indifférence équivaut à l'irreligion formelle.* Ibid.

§. II. *Cela eſt prouvé par la maniere de parler des Sceptiques.* 630

§. III. *Leur doute volontaire ne peut conduire à la vérité.* 635

§. IV. *On ne doit pas exiger des démonſtrations géométriques.* 640

§. V. *Argument de Paſcal & de Locke mal réfuté.* 645

§. VI. *Autre réfutation peu ſolide.* 651

ART. III. *De la néceſſité de l'éducation religieuſe.* 655

§. I. *Dieu a voulu que la religion ſe perpétuât par l'éducation.* Ibid.

§. II. *Ce plan négligé a fait naître les fauſſes religions.* 659

§. III. *Un plus grand malheur eſt l'irréligion formelle.* 662

§. IV. *L'éducation ne nuit point à la liberté de l'examen.* 668

§. V. *Inconvéniens d'une éducation ſans religion.* 672

§. VI. *Les erreurs d'un enfant ſont moins pernicieuſes.* 676

§. VII. *L'Auteur d'Emile s'eſt réfuté ſur ce point.* 679

§. VIII. *Exemple tiré des peuples ſauvages.* 682

§. IX. *L'examen n'eſt interdit à perſonne.* 685

Fin de la Table du Tome III.

607975